

إِذَا نَزَلَ الرَّهْبِيُّ

عَزَمْتُكَات

مَسْأَلَةُ الرَّهْبِيِّ

لِلْإِمَامِ الْقَاضِي مُحِبِّ اللَّهِ الْبَهَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمَتُوفِي ١١١٩ هـ

إعداد وترتيب

محمَّد أنور البرفصاني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بنوري تاؤن كراتشي



www.islaminsight.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا

عَرَبِيًّا

مُسْلِمًا لِّلْعَرَبِ

إِذَا نَزَلَ الرَّسُولُ

عَزَمْتُكَ لَات

مَسِيلَ الْبُحُورِ

لِلْإِمَامِ الْقَاضِي مُحِبِّ اللَّهِ الْبَهَارِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ الْمُتَوَفَّى ١١١٩ هـ

إعداد وترتيب

محمد أنور البخشاني

شيخ الحديث بجامعة العلوم الإسلامية
علامة يوسف بنوري تاون كراتشي



www.islaminisight.org

جميع الحقوق محفوظة للناشر

2004

Email: umaranwer@gmail.com

Cell: +923333900441

مقدمة الشارح

الحمد لله الملك القدوس السلام ، المؤمن المهيمن العزيز الجبار، الخالق البارئ المصور القادر القوي الواحد القهار، فأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وصحبه، وعلماء أمته الأخيار، مادام الليل والنهار. أما بعد: فإن الله تعالى جعل الشريعة الغراء دستورا صالحا لكل زمان ومكان، بما أودع فيها من قابلية للتطور - بشروطه المخصوصة وقيوده المعتبرة - و جعل شريعاتها من القوة والصلاح ما يتخطى به الأزمنة والأمكنة، وهذا هو الشر الذي جعل شريعتنا باقية على مر العصور، صالحة لتنظيم شئون المجتمعات، مهما تبدلت الظروف والأحوال والجماعات.

أوليس هذا أدل على أن الشريعة الإسلامية خاضت ميادين الحياة على اختلاف أنواعها بنجاح تام مئات السنين في ظروف متفاوتة متباعدة، وتجارب شديدة عديدة، ووضعت في بوتقة الاختبار، وخرجت ظافرة ناجحة بعد أن تفوقت في مختلف الأجواء والعصور، ولاشك أن العلم الذي ينير السبيل لكيفية استنباط الأحكام وتطبيقها على المسائل الفرعية التي تواجه الناس في أمورهم، هو علم (أصول الفقه) العلم الذي به تعرف الأدلة، والمصادر التي يركز عليها التشريع، وبيتني عليها الأحكام، فكان جديرا به أن يكون في الذروة العليا والدرجة التي لا يدانيه فيها علم من

وذلك لأن النصوص الشرعية من الكتاب والسنة - على ما اقتضته حكمته تعالى - محدودة ومقصورة، وضرورات الحياة وحاجات الناس غير محدودة وبلا نهاية، إذ من طبيعة الأحداث أنها ليست أزلية غير متغيرة، بل من خواصها التغير والتجدد، فقد تطرأ في المجتمع الإنساني من الحوادث والوقائع ما لم يكن عهد بها بالأمس، ولا تزال تتغير الأوضاع والأحوال، وتقع حوادث جديدة تتطلب من العلماء إصدار حكم شرعي مناسب لها، وبيان أحكامها من قواعد النصوص ومقاصد الشريعة، فلو وقفوا أمام تلك الحوادث مكتوفة الأيدي للزم منه الحكم على الشريعة الإسلامية بالجود والتأخر عن تلبية حاجات الناس، وبالضيق عن إيفاء حاجات المجتمعات البشرية على اختلاف مستوياتها، وحاشاها عن ذلك.

فإذا لابد لمعالجة تلك المشكلة من اللجوء إلى "أصول الفقه" وممارسة قواعده، ليتمكن مواجهة الحياة بكل قوة وشجاعة وثبات، وذلك بتطبيق أحكام شريعتنا الخالدة الكافية لكل جديد وتغير، ولكل بلد وعصر.

وقد قضى ذلك الوطر الشرعي علماء نا السابقون المخلصون بمناهجهم الموضوعية المختارة، وواصلوا ليلهم بنهارهم حتى استطاعوا أن يهيئوا لنا تراثاً عظيماً، وبحوراً زاخرة، يمكن بالغوص فيها استخراج درر صافية لامعة، وجديرة بالإعجاب.

وكان من جملة ذلك التراث أو الدرر كتاب "المسلم" لصاحب "السلم" النظار المتكلم الفسلفى المنطقي الأصولي محب الله البهاري الهندي (المتوفى ١١١٩ هـ) ولهذا الكتاب أسلوب عجيب، وتعبير غريب، جاء بعبارات كلامية، وتعبيرات منقطعية، فاختر الإيجاز، ورجح الإعجاز، وبدأ كتابه بالحقيقة والمجاز (الوجود الحقيقي والمجازي) ومع ذلك هو من الكتب المؤلفة على الجمع بين الطريقتين المتداولتين، فإنه من المعروف أن لعلماء الأصول ومصطفى أصول الفقه ثلاث طرق في التأليف:

١- طريقة المتكلمين : وهي الطريقة التي يتوجه أصحابها نحو تحرير المسائل وتقرير القواعد بنائاً على المبادي المنطقية والكلامية، وإقامة الأدلة من تلك المبادي،

مجردة عن الفروع الفقهية ، بل شأنهم في ذلك شأن علماء الكلام ، ولذلك سميت تلك الطريقة بطريقة المتكلمين ، ومن ذلك يقول عبيد الله البخاري في مقدمة "توضيحه" : "وعلى قواعد المعقول تأسيسه".

٢- طريقة الفقهاء : وهي الطريقة التي يهتم أصحابها بالفروع والجزئيات الفقهية ، ويتوجهون لخدمتها ، وذلك بتقريرهم القواعد الأصولية على مقتضى ما نقل عن أئمتهم من الفروع الفقهية ، يحسبون أن تلك القواعد هي التي لاحظها الأئمة عند ما فرعوا تلك الفروع على أصولها ، حتى إذا وجدوا قاعدة تخالف تلك الفروع المقررة ، يجتهدون في تشكيلها بالشكل الذي يناسب تلك القواعد ؛ ولهذا سميت تلك الطريقة بطريقة الفقهاء أو طريقة الحنفية.

٣- وهنا طريقة ثالثة : جامعة بين الطريقتين الأوليين ، فـ "المسلم" الذي عرف بـ "مسلم الثبوت" من القسم الثالث ، كما يقول المحب نفسه : "ويحتوي (كتابي هذا) على طريقتي الحنفية (طريقة الفقهاء) والشافعية (طريقة المتكلمين)". (١)

ومن الكتب الجامعة بين الطريقتين "التوضيح" شرح "التنقيح" لعبيد الله البخاري وحاشيته "التلويح" للتفتازاني و"تجريد الأصول" لابن الهمام ، وشرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج ، و"بديع النظام" للساعاتي.

فللمسلم حواشٍ وشروح ، وعليه تعليقات قديمة وجديدة ، ومن تعليقاته الجديدة في عصرنا وشروحه العجيبة النادرة "أمالى" شيخ الأصول وإمام المعقول الأستاذ الكبير الشيخ خان بهادر المارتونكي السواتي ، (المتوفى ١٩٧٦ هـ) رحمه الله رحمة واسعة ، وكان "الأمالى" بلغة شعبه (البشتو) وتلك الأمالي من أسهل تعليقاته ، وأجمعها ، وأنفعها ، وأكثرها حلاً لمغلقات الكتاب ومعتقداته ، فإن البهاري - بما أن كتابه جامع بين الطريقتين المعروفتين - قد استخدم الأسلوب الكلامي والمنطقي والبلاغي ، مغتيراً أكثر كلام الأصوليين في تعريفاته ، وتعبيراته ، فصار كتابه من أصعب

(١) اقتبست "المقدمة" بتغيير يسير إلى هنا من أنوار مقدمة "تعلق" فضيلة الدكتور عبد الرحيم فيروز الهروي على كتاب "تقويم الأصول وأدلة الشرع".

كتب أصول الفقه، حتى عجز الدارسون، بل المدرسون عن فهم أكثر عباراته، وحلّ عامة مشكلاته، إلا الراسخون في علم الأصول، والعلوم التي استعان بها المصنف في تأليف كتابه، فمن هذه الجهة صار إملاء أستاذنا الأجل من أحسن الأمالي وأجل التعليقات المتداولة.

وبما أتت درست على الشيخ "المرصد الأول" من "شرح المواقف" للسيد الجرجاني، مع تعليقاته الصعبة الموجزة للسيد الزاهد الهروي سنة ١٣٩٢ للهجرة بدار العلوم الحقلانية (سيدو شريف) المطابق لسنة ١٩٦٩م، فأحببت الاستفادة من أمالي الشيخ، والإفادة لطلاب علم الأصول، ومن ثم شمرت عن ساق الجدل لشرح "مسلم الثبوت" شرحاً جديداً سهلاً قريب التناول، ويسر التداول، فجعلت إملآت الشيخ أساساً لعملي هذا، وشرعت الشرح باستعانة الله وتوفيقه.

المنابع التي استقيت منها

- ١- تعليق المصنف نفسه الذي يذكر في اختتام كلامه كلمة "منه" بدل كلمة "له"، لأنه في الإحالة يقال: وهذا الكتاب لفلان أو هذه المقالة لفلان، ولا يقال من فلان.
- ٢- "التوضيح" شرح "التنقيح" كلاهما لعبيد الله البخاري.
- ٣- وحاشية "التلويح على التوضيح" للفتنازاني العلامة.
- ٤- شرح عبدالحق الخير آبادي على "المسلم".
- ٥- كشف المبهم عن "المسلم".
- ٦- "فواتح الرحموت" شرح مسلم الثبوت لبحر العلوم اللكنوي.
- ٧- "تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع" للإمام أبي زيد الدبوسي.
- ٨- "أمالي" الشيخ خان بهادر المارتونكي.
- ٩- "تحرير الأصول" لابن الهمام صاحب "فتح القدير" شرح هداية المرغيناني.
- ١٠- شرحه "التقرير والتحبير" لابن أمير الحاج.
- ١١- "سلم العلوم" لصاحب "المسلم".

عملي في هذا الشرح

- ١- التصريح بالعبارات والقيودات التي اعتبرها المصنف في المتن تقديراً ولم يذكرها، صرحت بها بين القوسين.
- ٢- شرح العبارات المغلقة والتراكيب المعقدة.
- ٣- وضع العناوين لكل تعريف ومسألة.
- ٤- ذكر التمهيد أو المقدمة لتسهيل المباحث المشكلة.
- ٥- توضيح الاصطلاحات التي استخدمها المصنف.
- ٦- تلخيص المباحث الطويلة.
- ٧- ذكر الأمثلة التي لا بد منها في توضيح القواعد.
- ٨- ذكر الترجمة للمسائل المبهمة التي ذكرها المصنف.
- ٩- تعيين المبادي الكلامية والمنطقية.
- ١٠- تعيين الأبواب في المبادي الفقهية.

وكتبه بمنزله في عمارة الجامعة

محمد أنور البدخشاني

جامعة العلوم الإسلامية

علامه بنوري تاؤن كراتشي

في ١٤٣٠-١١-٢٩

الحمد لله الذي نزل الآيات، وأرسل البيئات، فطلع الدين، وطبع
اليقين، ربنا لك الحقيقة حقاً، وكل مجاز، أعنة المبادئ بيديك، ولك
الأمر تحقيقاً، وكل مجاز، ونواصي المقاصد مفوضة إليك، فأنت
المستعان وعليك التكلان

بدأ المصنف - رحمه الله - كتابه بحمد الله بعد الابتداء بالتسمية لوجهين: موافقة
كتاب الله تعالى (القرآن الحكيم)؛ حيث وقع في أوله ((الحمد لله رب العلمين))،
والامتنال بحديث سيد المرسلين "كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باسم الله فهو أبتر".
الحمد في اللغة: هو الوصف بالجميل الاختياري على وجه التعظيم والتبجيل،
والحمد بهذا المعنى مرادف للمدح.

لكن المصنف اختار لفظ "الحمد" دون المدح؛ لأن المذكور في كتاب الله، وفي
الحديث الوارد في الابتداء هو لفظ "الحمد" لا المدح، وكذلك في الحديث الوارد في
الشفاعة الكبرى جاء لفظ "الحمد" وفيه "ثم يفتح الله علي من محامده، وحسن الثناء
عليه شيئاً لم يفتح على أحد قبلي، أي بعد أن أقع ساجداً عند الله، ثم يقال "يا محمد! ارفع
رأسك سل تعطه واشفع تشفع".

والوجه الآخر أن الاختيار شرط في الحمد دون المدح، كما أشير إليه، فلهذه الوجوه، رجح المصنف الحمد على المدح.

فالحمد مصدر فعل متعد: وله احتمالات ستة: وهناك احتمال سابع، وهو اعتباري ليس له وجود في الخارج.

١- الأول: أن يكون مصدراً معلوماً، وهو الذي يعبر عنه بالثناء.

٢- والثاني: أن يكون مصدراً مجهولاً، ويعبر عنه بالمتقى عليه.

٣- والثالث: أن يكون مصدراً مبنياً للفاعل، ويعبر عنه بالحامدية.

٤- والرابع: أن يكون مصدراً مبنياً للمفعول ويعبر عنه بالمحمودية، وبين المصدر المعلوم والمصدر المبنى للفاعل تلازم أي أحدهما يستلزم الآخر، وكذلك بين المصدر المجهول والمصدر المبنى للمفعول حيث يستلزم أحدهما الآخر.

٥- الخامس: أن يكون حاصلاً بالمصدر المعلوم، وله معنيان:

الأول: أن يكون قابلاً للنسبة إلى الفاعل، ولم يكن منسوباً بالفعل.

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للفاعل من صدور الفعل (المصدر) عنه، كالهيئة الحاصلة للأكل بعد الأكل وللضارب بعد الضرب.

٦- والسادس: أن يكون حاصلاً بالمصدر المجهول، وله أيضاً مفهومان:

الأول: أن يكون قابلاً للنسبة إلى نائب الفاعل، ولم يكن منسوباً بالفعل.

والثاني: هي الهيئة الحاصلة للمضروب، بعد وقوع الضرب عليه أو للشيء المأكول، الباقي بعضه بعد الأكل منه.

ولكن يقول بحر العلوم في شرحه على "سلم العلوم": إنه (أي الحاصل بالمصدر) أمر اعتباري، تابع لاعتبار المعتبر، فهو قد يعتبره، وقد لا يعتبره، فليس له وجود مستقل.

وكلام بحر العلوم خطأ: لأن الحاصل بالمصدر بنوعيه (المعلوم والمجهول) بعد رعاية فعله العامل عبارة عن جملة ثنائية (أو جملة شكرية)، فتلك الجملة الثنائية موجودة في نفس الأمر، وصادق على ثنائه تعالى، وكذلك الجملة الشكرية، فمن حيث تعلقه

بالفاعل، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المعلوم، ومن حيث تعلقه (وقوعه) على المفعول به، يعبر عنه بالحاصل بالمصدر المجهول.

فالحاصل بالمصدر المعلوم، والحاصل بالمصدر المجهول في الحقيقة شئ واحد، يكون له حيثتان مختلفتان، ويعبر عنه بالهيئة الحاصلة، إما للفاعل وإما للمفعول.

٧- وأما الاحتمال السابع، وهو القدر المشترك، فهو نسبة إضافية بين المعلوم والمجهول من المصدرين، فليس لها وجود مستقل.

قوله: "نزل الآيات" إذا كان قوله: "نزل" بالتشديد، فمعناه نزول الآيات نجماً نجماً، وتدرجاً، وإذا كان "أنزل" فمعناه النزول دفعة واحدة، ومرة واحدة، فأنزل باعتبار النزول من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، ونزل باعتبار النزول من السماء الدنيا إلى الأرض، بقدر الحاجة، وحسب مقتضى الحال.

قوله: الآيات: جمع آية، وهي في اللغة تأتي بمعنى مطلق العلامة، وفي الاصطلاح: هي قطعة من كلام الله، لها مبدأ ومنتهى تتعلق بها صحة الصلاة والإعجاز.

والمناسبة بين المعنيين (اللغوي والاصطلاحي) أن تلك القطعة من كلام الله هي علامة ودليل على صدق رسالة محمد - صلى الله عليه وسلم - وتطلق الآية على ما وقع بين الدائرتين من كلام الله، لأنها علامة فاصلة بين الآيتين، والآية أصلها آية، فأبدلت الياء المفتوحة الأولى ألفاً، فصار آية، أو كان أصلها آية، فأبدلت الهمزة الثانية الساكنة ألفاً، أو كان أصلها أوية فأبدلت الواو الساكنة ألفاً.

قوله: وأرسل البينات: البينات جمع بينة، وهي العلامة الواضحة، والمراد بها الدلائل الظاهرة واضحة المفهوم، أو المعجزات الظاهرة، وتطلق البينة على الرسول ﷺ أيضاً، ولكن تأتي عنه صيغة الجمع (البينات) كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ﴾ رسول من الله يتلوا صحفا مطهرة ﴿أَوِ الْمُرَادُ بِهَا هُنَا الْمَعْجَزَاتُ وَيُقَالُ لِلْمَعْجَزَةِ: الْبَيِّنَةُ لِأَنَّ بِهَا تَظْهَرُ حَقِيقَةُ الرِّسَالَةِ وَيَعْجِزُ غَيْرُ الرَّسُولِ عَنِ الْإِثْبَانِ بِمِثْلِهَا فَيَتَضَحُّ بِهَا الْحَقُّ.

قوله: فطلع الدين: هذا متفرع على قوله: "نزل الآيات" وإذا كان "طلع" بالتشديد يكون لفظ "الدين" منصوباً، على أنه مفعول طلع، والضمير المستكن في طلع الراجع إلى

الله فاعله، وإذا كان بالتخفيف فلفظ "الدين" مرفوع على أنه فاعل "طلع"، وحينئذ يكون مفهوم العبارة: فطلع ووضع الدين وظهر أمام الناس بنزول الآيات.

وعلى الأول معنى الكلام: فأوضح الله الدين وأظهره بنزول الآيات، فصار كالشمس الطالعة على العالم.

أما قوله: "وَطَبَعَ اليقين": فمتفرع على قوله "وأرسل البينات" لأن بإقامة البرهان وإظهار المعجزة ينطبع وينتقش الإيمان واليقين في قلوب المؤمنين، وكذلك "طبع"، إما بالتشديد وإما بالتخفيف، فعلى الأول يكون لفظ اليقين منصوباً، على أنه مفعول به، وعلى الثاني يكون مرفوعاً بالفاعلية.

قوله: ربنا: منصوب بتقدير حرف النداء "يا"، والمقصود بالنداء هو الكلام الآتي.

وتقديم الجار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص، يعني الوجود الحقيقي الثابت الواقعي، والحقيقة النفس الأمرية الثابتة، إنما يكون في الحقيقة لله تبارك وتعالى، لا لغيره من الموجودات، لأن وجوده بذاته غير مستفاد من الغير، بخلاف وجود غيره من الممكنات، فهو موجود لذاته، وأما وجود غيره من الممكنات في حد ذاته، فهالكة الذات، باطلة الحقيقة في وقت من الأوقات، لقوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ وقوله تعالى: ﴿وبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام﴾.

وكل مجاز: وتنوين "كل" عوض عن المضاف إليه المحذوف، أي كل الممكنات وجميعها مجاز، والمجاز بفتح الميم ضد الحقيقة، يعني وجود الممكنات وحقائقها ليست بحقيقية، بل وجودها وجود مجازي مستفاد من الغير، وهو الواجب جل مجده، لأن وجودها وحقائقها منسوبة إلى جاعلها (خالقها)، وليس لها وجود وحقيقة بدون النسبة إلى الخالق تعالى، وإنما يثبت لها الوجود بعد خلق الله إياها؛ لقوله تعالى: ﴿الله خالق كل شيء﴾، وقوله تعالى: ﴿وكنتم أمواتاً فأحياكم﴾ أي معدومين فأوجدكم، وقوله ﷺ: ((كان الله ولم يكن شئ غيره)).

فائدة: وفي ذكر الحقيقة والمجاز صنعة براعة الاستهلال، وهي عبارة عن إيراد ألفاظ في الخطبة والديباجة يبحث في أصل الكتاب عن معانيها وأحكامها، سواء كانت

تلك المعاني مطلوبة في الخطبة أولاً .

قوله : ولك الأمر تحقيقاً وكل مجاز : وتقديم الجار والمجرور (لك) للحصر والاختصاص مثل السابق .

ولما كان وجود الممكنات مستفاداً ومخلوقاً من الله تعالى فصار الأمر له ، ففي هاتين الفقرتين (لك الحقيقة حقاً ، ولك الأمر تحقيقاً) إشارة إلى قوله تعالى : ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ أي كما أن الإيجاد والخلق له تعالى ، كذلك الأمر والتدبير يكون في الحقيقة له تعالى ، وكل من الممكنات يأمر بعضهم بعضاً ويدبر ويتصرف بإجازتك .

كما أن في ذكر الحقيقة والمجاز براعة الاستهلال ، كذلك في قوله (ولك الأمر الخ) تكون براعة الاستهلال ، إذا أريد بالأمر ما يطلب من العباد من التكليف الشرعية بطريق عموم المجاز ، سواء كان المطلوب ترك الفعل كما في المناهي أو إتيان الفعل كما في الأوامر .

قوله : أعتة : جمع عنان ، والعنان هو لجام الفرس .

قوله : والمبادئ : جمع المبدأ ، والمبدأ ما يحتاج إليه ابتداء ، وفي الاصطلاح : هو ما يتوقف عليه الشيء ، سواء كان التوقف عليه في نفس الأمر ، أي في وجوده أو باعتباره العلم والتعقل ، كالمعرف للمعرف والقياس (الحجة) للنتيجة ، أو كان التوقف عليه لأجل كونه شرطاً ، كالوقت للصلاة ، فالمعرف مبدأ للمعرف والحجة مبدأ للنتيجة ، والوقت مبدأ للصلاة .

قوله : والنواصي : جمع ناصية وهي شعر مقدم الرأس فوق الجبهة .

قوله والمقاصد : جمع مقصود .

ومعنى الكلام أن اختيار حصول المقاصد من المبادئ والآلات مفوض إليك ، وموقوف على فضلك ، إنما يكون حصول المعرف بعد استعمال المعرف ، وعلم النتيجة بعد العلم بمقدمات الحجة إنما يكون بعد توفيقك وأمرك وإجازتك ، وترتب المسببات على أسبابها يكون بأمرك واختيارك .

والمراد بالمقاصد، إما المعرفات والنتائج، لأنها مقاصد بالنسبة إلى المعرف والحجة، وإما المراد بها المقاصد العامة من أمور الدنيا والآخرة، وإما المراد بالمقاصد المقاصد الشرعية، كالعقائد الصحيحة لأهل السنة والجماعة، وكالأخلاق الحسنة فعلاً وإمثالاً، وكالأخلاق السيئة تركاً واجتناباً، وكالأعمال الصالحة فعلاً، والأعمال السيئة تركاً.

واختار المصنف في الفقرتين صنعة الاستعارة، حيث شبه المبادي بالفرس على سبيل الاستعارة المكنية، وأثبت لها الأعنة، فهذه استعارة تخيلية، وذكر اليد المناسبة لأخذ الأعنة (اللجام) استعارة ترشيحية.

وكذلك في الفقرة الثانية شبه المقاصد برأس الإنسان فهو استعارة بالكناية وأثبت لها النواصي، فهذا استعارة تخيلية، وذكر التفويض الذي هو كناية عن القبض والأخذ استعارة ترشيحية.

قوله : فأنت المستعان : أي إذا كانت الحقيقة (الوجود الحقيقي الواقعي لك) ووجود غيرك مجاز، ومن عندك، وكذلك إذا كان أمر الكون إليك في الحقيقة، وغيرك يأمر ويتصرف بإذنك وإجازتك، فنستعين بفضلك وتوفيقك وتوكل عليك لا على من سواك.

فهاتان الجملتان إما متفرعتان على ماقبلهما من الفقرتين الأوليين، وإما على قوله : أعنة المبادي ونواصي المقاصد، والمعنى : بما أن أعنة المبادي بيدك ونواصي المقاصد مفوض إليك، فنستعينك وتوكل عليك.

وتعريف المبتدأ (أنت) والخبر (المستعان) وكذلك تقديم الجار والمجرور (عليك) للحصر والاختصاص.

وكلام شيخنا الشارح كما يأتي : جملة فأنت المستعان بيان للجمله السابقة ولم (علة) جملة أعنة المبادي.

وإيراد المبتدأ والخبر (أنت المستعان) معرفتين للحصر والاختصاص، لكن التفتازاني يقول : إذا كان المسند والمسند إليه معرفتين والمسند ذا اللام، يكون ذو اللام مقصوراً على غير ذي اللام (المستعان مقصور، وأنت مقصور عليه) وهو المراد هنا.

وأما الرمحشري فيقول : إذا كان المسند والمسند إليه معرفتين وكان المسند ذا اللام، جاز أن يكون المسند إليه مقصوراً أو مقصوراً عليه، فيكون تعيين المحصور والمحصور عليه بالقرائن الخارجية، وفيما نحن فيه لو كان "المستعان" محصوراً عليه، و"أنت" محصوراً، يختل المعنى، إذ يلزم منه نفي سائر الصفات، فالقرينة الخارجية (العقلية) تدل على أن المحصور هو المسند (المستعان)، والمحصور عليه وهو المسند إليه (أنت).

والصلاة والسلام على سيدنا محمد المتمدن للحكم، بطريق الأمم،
والمبعوث بجوامع الكلم، إلى أفهام الأمم

١-أورد "الصلاة والسلام" بعد الحمد لوجهين :

الأول : الإتيان والامتنان بقول الله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا صلّوا عليه وسلّموا تسليماً﴾ اذ المذكور في الآية هو (الصلاة والسلام)، ومن سنة العلماء السلف الجمع بين الصلاة والسلام في أوئل كتبهم (بعد الحمد).

والوجه الثاني (وهو عقلي): أن نفوسنا متدنسة بالذنوب والأدناس البشرية، والله تعالى قدوس بما لا يتناهي تقدسه، ومنزه ومتعال بما لا يدرك نزاهته وعلوه، فلا بد من الوساطة بيننا وبينه، لتتقرب بها إليه، وتلك الوساطة هي الصلاة والسلام على رسوله، لأنه ﷺ قال: "من صلى على مرة صلى الله عليه عشراً"، والصلاة هو ثناء الله تعالى على رسوله ورحمته وإياه. فرحمة الله تعالى هي وسيلة التقرب لنا.

والوجه الثالث الذي لم يذكره الشيخ في العنوان هو : أن المصنف لما أراد تأليف الكتاب لا بد أنه استعان من الله إقماً بلسان القال، وإقماً بلسان الحال لإتمام كتابه وإكماله، فإن التصنيف وجمع أصول الفقه وضبط قواعده أمر صعب لا يمكن النجاح والفوز فيه إلا بالاستعانة والاستمداد والدعاء وطلب التسهيل من الله تعالى، وإثماً يتقبل الله تعالى الدعاء بالعجلة بعد تقديم الصلاة والسلام على رسوله، فذكر الصلاة والسلام بعد الحمد، إثماً يكون للاستجابة، لأنه جاء في الحديث ما معناه: "من سنة الدعاء أن يحمد

الله تعالى، ثم يسلم على النبي ﷺ ثم يدعو لحاجته ما شاء، وكذلك جاء في الحديث "أن رجلاً جاء إلى المسجد (المسجد النبوي)، فصلّى، ولم يصلّ ويسلم على النبي ﷺ فقال له النبي ﷺ: "عجلت". (١)

٢- والصلاة في اللغة الدعاء، وفي اصطلاح الشرع عبارة عن الأفعال المعلومة والأركان المخصوصة، بل عبارة عن عبادة هي أساس الدين.

وإذا أسندت إلى العباد يكون معناها الدعاء، وإذا نسبت إلى الملائكة تكون بمعنى الاستغفار وطلب الرحمة، وإذا كانت مسندة إلى الله تعالى يراد بها الثناء كما في البخاري تفسير سورة الأحزاب وعند غيره يراد الرحمة، وهنا الاخبار بمعنى الدعاء أي أاللهم صلّ وسلم على سيدنا محمد.

والمراد بالصلاة في الآية ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾ طلب افاضة الخير الكثير بطريق عموم المجاز.

٣- السيد أصله سيّود، فأبدلت الواو ياء، وأدغمت الياء في الياء، ووزنه فيعل، وهو صفة مشبهة.

القاعدة فيها: أنها تدل على ذات مبهمّة، فيها وصف ما من السيادة وغيرها تدل عليه بطريق الاستمرار والدوام، بخلاف اسم الفاعل فإنه يدل على ذات مبهمّة مع الوصف من غير لحاظ الدوام ورعاية الاستمرار، ومن أجل هذه النكة اختار المصنف الصفة المشبهة الدالة على دوام السيادة، وكما لها للنبي ﷺ.

٤- قوله: "المتقم للحكم بالطريق الأمم"، صفة مادحة للفظ "محمد"، أي المكمل للحكم (جمع حكمة) هي الشرعية من العقائد والأخلاق والعبادات والمعاملات والسياسات التي أنزلها الله في كتابه، وليس في تعليمه وإتمامه لها إفراط ولا تفريط، بل بالطريق الوسط الذي هو من ميزات الاسلام.

وأصول العقائد في الشرائع السابقة، وإن كانت كاملة وتامة، ولكن الفروع

(الأحكام الفرعية) لم تكن في الأديان السابقة (على زعم المصنف) على طريق الوسط ، بل كان فيها إفراط أو تفريط ، فأحكام دين موسى عليه السلام (لأجل شدة بنى اسرائيل وطغيانهم) كان فيها إفراط وصعوبات ، وأما أحكام دين عيسى عليه السلام فكان فيها تفريط وتسهيل وتخفيف ، لأن أمته (بنى اسرائيل في عهده) لم يكن فيهم الصعوبة والشدة مثل السابق ، فخفف لهم وسهل في الأحكام .

وبما أن أمته (ﷺ) كانت أمة عظيمة (كثيرة) وباقية إلى يوم القيامة ، وكانت لهم طبائع وأفكار مختلفة ، واستعدادات متفرقة ، فاختر الله لهم أحكاماً متوسطة بين التصعيب والافراط والتفريط .

فتشريح العبارة على هذه الطريقة موافق لقوله تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً﴾

ويمكن أن يكون مفهوم العبارة كما يأتي : إنه ﷺ أتم الأخلاق الحسنة بطريقة مقتصدة خالية عن الافراط والتفريط ، موافقاً لقوله ﷺ : ((بعثت لأتمم مكارم الأخلاق)) ، وإضافة المكارم إلى (الأخلاق) من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف ، فالنبي ﷺ علم الناس أنواعاً من الأخلاق التي لا يعلمها أحد قبله . قال تعالى ناعثاً لرسوله : ﴿وانك لعلی خلق عظیم﴾ فأشار تعالى إلى أن نبيّه منبع الأخلاق الحسنة والخصائل العظيمة ، والخلق العظيم هو ما جاء به القرآن الحكيم هداية للناس ، ولا سئل عائشة رضي الله عنها عن خلق النبي ﷺ قالت : "كان خلقه القرآن" .

فالأخذ بالعقائد الصحيحة التيأجمع عليها أهل السنة والجماعة ، والامتنال بالأوامر ، والاجتناب عن النواهي التي جاء ت في القرآن والسنة هي الأخلاق الحسنة ومكارم الأخلاق ، فإن الله تعالى ذكر في سورة بنى اسرائيل أنواعاً من الأوامر والنواهي والأخلاق ، ثم قال : ﴿ذلك مما أوحى اليك ربك من الحكمة﴾ فسقى الله تعالى كلّها حكمة ، ولا يبعد أن يكون قول المصنف "المتقم للحكم" إشارة إلى ما في هذه الآية ، والحكمة رأس الأخلاق البشرية وأساسها .

ويقال للتخلق بمكارم الأخلاق في اصطلاح الصوفية : "المقام" ، وجمعه

المقامات، وفي اصطلاح الحكماء يقال لذلك التخلّق: "الملّكة" وجمعها الملكات، فالذّي لا يكون فيه ملكة العقائد الصحيحة والأعمال الصّالحة لا يكون ذلك المقام حاصلًا له عند الصوفية، وأما من كان فيه عقيدة التوحيد: بأنّه تعالى وحده لا شريك له، وببده النفع والضرر، ولكن يخاف مع ذلك عن غيره تعالى، ويطمع منه، فلا تكون الملكة حاصلّة له، ولا يقال له "صاحب المقام" وإن كان موحدًا عرفًا.

٥- قوله: والمبعوث بجوامع الكلم إلى أفهام الأمم: هذه صفة ثانية للفظ "محمد" مثل السابقة، ومادحة له (ﷺ)، وإضافة "جوامع" إلى "الكلم" من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف، أي الكلمات الجامعة لمعان شتّى مع وجازة ألفاظها أو الكلمات الجامعة لأمر الدنيا والآخرة، أو المراد بها كلمات قلّت ألفاظها وكثرت معانيها، مثل قوله تعالى: ﴿إياك نستعين﴾ فإنّها شاملة جميع أنواع الاستعانة والأسئلة من الله تعالى دون غيره، وقوله تعالى: ﴿ربّنا آتِنَا فِي الدّنيا حسنةً وفي الآخرة حسنةً وقنا عذاب النار﴾ وغيرها من الأدعية الجامعة حوائج الدنيا والآخرة.

ففي قوله: "جوامع الكلم" إضافة الجمع لفظاً ومعنى، وهو "الجوامع" إلى الجمع معنى (وهو الكلم) فإنّه جنس يشمل القليل والكثير، وكذلك في "أفهام الأمم" إضافة الجمع إلى الجمع، فكلتا الإضافتين للاستغراق وشمول الأفراد، وفي ذكر جوامع الكلم إشارة إلى معجزته ﷺ؛ حيث أتى بما عجز البلغاء عن الاتيان بمثله، وفي قوله: "إلى أفهام الأمم" إشارة إلى عموم بعثته إلى العالمين كافة.

وحاصل الصفتين أنه صلى الله عليه وسلم بالطريق الوسط أكمل الحكّم وبجوامع الكلم أفهم الأمم.

وعلى آله وأصحابه الذين هم أدلة العقول، سيما الأربعة الأصول

١- قوله: وعلى آله: أي معطوف على قوله: "على سيّدنا محمد" أي ثمّ الصلوة والسلام على أهل بيته وأصحابه.

وآله ﷺ نوعان: أقاربه وأهل بيته، وكلّ من آمن به وبدينه الذي جاء به لهداية

البشر ، كما جاء في الحدث "كل تقى تقى فهو آلى" ، وإنما يستعمل (الآل) في الأشراف سواء كان شرفهم دنيوياً فقط أو دنيوياً وأخروياً ، كآل فرعون ، وآل موسى ، وآل داود ، وآل محمد ﷺ وغيرهم من الأنبياء .

١- وأصل "آل" أهل بدليل تصغيره (بأهيل) فبعد قلب (الهاء) همزة ، وقلب الهمزة ألفاً صار آلآ .

٢- وقيل أصله أول ، وبعد قلب الواو ألفاً صار هكذا (آل) ، ودليل هذا أيضاً تصغيره (بأويل) .

٣- وقيل بجعل (أهيل) تصغير آل غير صحيح ؛ لأن المنقول عن الأعرابي أن أهلاً تصغير أهل ، وأو يلاً تصغير آل ، فعلى هذا الفرق بينهما أن الآل مختص بالأشراف (كما مر) والأهل إذا لم يكن مضافاً إلى البيت أو أحد فهو أعم منه ، كما يقال أهل العلم وأهل الحرفة وكذلك الآل يستعمل في العقلاء ، والأهل فيهم وفي غيرهم .

٢- قوله : أصحاب : جمع صاحب ، وهو في اللغة : من كان في صحبة أحد ومصاحباً له ، وفي الشريعة : كل من أدرك صحبة النبي ﷺ مع الإيمان في سنّ التميز أو البلوغ ومات على الإسلام ، فهو صحابي (منسوب إلى صحبة النبي ﷺ) ويجمع الصاحب أو الصحابي على صُحْبٍ وأصحاب .

٣- قوله : الذين هم أدلة المعقول : الموصول مع صلته صفة للآل والأصحاب . والأدلة جمع دليل ، وهو ما يوصل إلى المطلوب أو إلى المدعى بعد النظر الصحيح فيه .

والعقول جمع عقل ، وهو ما يدرك به الإنسان حقائق الأشياء وأوصافها ويمتاز به عن غيره .

فمعنى الكلام أن آل محمد ﷺ وأصحابه هم هداة عقول البشر ومصلحوها بضوء الكتاب والسنة والأسوة النبوية ، وهم في الحقيقة أئمة العالم الإنساني (بعد الرسول ﷺ) .

٤- قوله: ستيما الأربعة الأصول: خصوصاً الأربعة الذين هم كالأصول لسائر الصحابة، بل لسائر الأمة، وهم الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله تعالى عنهم؛ فيأتهم كالأدلة الأربعة في رجوع الأمة إليهم في حياتهم وإلى سيرتهم بعد مماتهم.

ومن هنا قال النبي ﷺ: ((عليكم بستي وستة الخلفاء الراشدين المهديين)) فجميع الصحابة والآل أدلة العقول وهداة الأمة وعلى الخصوص الخلفاء الراشدون، وقال ﷺ بنسبة عامة الصحابة: "أصحابي كالنجوم فبأيهم اقتديتم اهتديتم"، وفي هذا نوع عجيب من براعة الاستهلال؛ لأنّ في "الأربعة الأصول" إشارة إلى الأدلة الأربعة التي هي أصول الشريعة، وتخصيصهم (الأربعة) للاهتمام بشأنهم.

الفائدة: ستيما: ستي بمعنى مثل (وزناً ومعنى) يقال هما ستيان أي مثلان، وأصل ستيما لا ستيما، حذف (لا) من اللفظ لكنّها مرادة في المعنى، و(ما) زائدة أو موصولة أو موصوفة، وهذا أصله ثم استعمل بمعنى خصوصاً، وهذا هو المراد ههنا، أي لا مثل لما يأتي من خصوصية الخلفاء الأربعة.

أما بعد: فيقول الشكور الصبور، محب الله بن عبد الشكور، بلغه الله إلى ذروة الكمال، ورقاه عن حضيض القال إلى قلّة الحال: إنّ السعادة باستكمال النفس والمادة، وذلك بالتحقق والتخلّق، وهما بالتفقه في الدين، والتبخر بمواقف الحق واليقين

١- قوله: أما: إما حرف شرط بنفسها، وإما أصلها (مهما)، وفعل الشرط محذوف، أي مهما يكن من شئ ثابتاً بعد التسمية والتحميد والتصلية والتسليم فهو قول الشكور الصبور، ويكون الشرط لتأكيد وقوع الجزاء.

و(بعد) ظرف زمان قطع عن الإضافة لفظاً مع بقاء المضاف إليه معنى.

١- فيكون مبنياً على الضم، كما في قوله تعالى ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾

٢- وإذا كان المضاف إليه لـ (بعد) محذوفاً مطلقاً، أي كان المضاف إليه نسياً

منسياً، (نحو رب بعد خير من قبل) فهو معرب حسب العامل .

٣- وإذا كان المضاف إليه له مذكوراً فكذلك كقوله تعالى ﴿كيلاً يعلم بعد علم شيئاً﴾ ففي صورة بقاء المضاف إليه معنى دون لفظاً يكون (بعد) مبنياً (على الضم) لمشابهة الحرف في الاحتياج إلى المضاف إليه، مثل احتياج الحرف إلى ضم كلمة أخرى، وفي الحالتين الأوليين لا يكون ((بعد)) محتاجاً إلى المضاف إليه.

٤- فيقول (العبد) الشكور الضبور محب الله بن عبد الشكور ، هذا جزاء (أما) ومقولة القول : (إن السعادة) الخ

”الشكور والضبور“ : صيغتان مبالغتان (أو صفتان مشبهتان) وإنما اختار الصفة المشبهة لدلالاتها على رسوخ الوصف واستمراره في الذات المتصفة بالشكر والصبر، والمعنى أن كمال الصبر والشكر راسخ في ذات المتصف بهما ومستمر.

ولكن المشكلة أن ذاته ليست براسخة ولا مستمرة وفي الحقيقة هذا دعاء، أي جعله الله شاكراً صابراً فكيف يمكن رسوخ الوصف واستمراره بدون رسوخ الذات و استمرارها؟

٥- ثم دعا المصنف لنفسه وقال على سبيل الالتفات والحكاية عن نفسه بصيغة الغائب : بلغه الله أي أوصله إلى أرفع مراتب الكمال ، وأقصى درجات العلية ، ورفعته عن مرتبة الألفاظ السفلى إلى جبل المرتفع من المعاني ، ومن القول إلى العمل ، ومن اصلاح الكلام إلى اصلاح المعاني ، ومن مرتبة علم اللسان إلى علم القلب ، فانه ﷺ قال : ((ان الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم ، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم)).

قوله : الحضيض : في اللغة : مطلق الشيء الأسفل . وفي اصطلاح علم الهيئة (علم الفلكيات) : هو عبارة عن نقطة وهمية تفرض في جانب الأسفل من كرة الأرض ، كنقطة الجنوب المفروضة تحت كرة الأرض (كغلوب)

وفي قوله (قلّة الحال) أمكن ثلاث استعارات : وهي المكنية والتخييلية والترشيحية.

فتذكر ما درست في علم البيان في بحث الاستعارة حتى تدرك الأقسام الثلاثة

المشار اليها هنا .

القال : هو عبا عن علم يتعلّق بالنصوص وكلام الشارع ،أو العلم بالأحكام الشرعية من أقوال الشارع .

والحال : هو التخلّق والاثّفاف بالأخلاق الشرعية أي الأخلاق التي أمر الشارع التخلّق والا تصاف بها وإحداث الملكة منها في القلب، حتى يصدر منه الأخلاق الحسنة بيسر وسهولة .

ولنعم ما قال :

قال را بگذار و مرد حال شو پیش مرد کاملی پایمال شو

اترك الألفاظ وكن أمرا طالبا للمعاني والأحوال الباطنة المدلولة ، واجعل نفسك تحت أقدام رجل كامل ، أي كن في صحبة من يكون عنده كمال العلم ، وكمال الأخلاق .

قوله : انّ السعادة باستكمال النفس والمادة : هذه مقولة القول (فيقول) ، والمقصود من هذا الكلام هو التمهيد والتوطئة لبيان شرف وفضيلة علم أصول الفقه ، ثمّ بيّن شرفه وفضله من وجهين :

الأول في ضمن مدح مطلق العلوم الاسلامية .

والثاني : بإظهار أنّ علم أصول الفقه من المبادئ .

وحاصل عبارة المصنّف أنّ حقيقة الإنسان مركبة أمرين :

الأول : نفسه الناطقة (وقوته المدركة) .

والثاني : مادّته (وجسمه) .

فالنفس (عند الفلاسفة) مجردة ذاتاً ، لا تدبيراً وتصرفاً ، (حيث تحتاج فيهما إلى المادة) ، فالفوز بسعادة الدارين إنّما يحصل للإنسان بعد استكمال النفس والمادة .

ولو حصل استكمال النفس بالعلوم ، ولم يحصل استكمال المادّة بالتخلّق والعمل بتلك العلوم تكون العلوم وبالآله وسبباً لعقابه ، لا ذريعةً لسعادته في الدارين

علم اگر در دل زند یاری بود علم اگر در سر زند ماری بود

إذا نزل العلم إلى القلب وقبله المرء وأمر الاعضاء بالعمل به، فهو عون لصاحبه ومساعدته، وإذا نزل إلى الرأس (الحافظة) فقط، ولم يقبله القلب فهو كالحية تنهسه.

فاستكمال المادة بدون استكمال النفس غير ممكن، إذ العمل بدون العلم، والتخلق بدون العمل أيضاً محال، فظهر أن الفوز بسعادة الدارين لا يحصل للإنسان بدون استكمال النفس والمادة

قوله: وذلك بالتحقق والتخلق: أي ذلك الاستكمال، إنما يحصل بتحقيق النفس وتخلق المادة، وتحقيق النفس عبارة عن صيرورتها ووصولها إلى عين الحقيقة واليقين في اكتساب العلوم الشرعية، حتى حصل للنفس ملكة العقائد الصحيحة كلها من العلوم الإسلامية.

وأما استكمال المادة بالتخلق فهو أن يحصل للبدن ملكة عملية باجراء الأوامر عليه امتثالاً واجراء ترك النواهي عليه اجتناباً.

والتخلق مشتق من الخلق وقد مرّ آنفاً أن الخلق والملكة والمقام (اصطلاحات مختلفة وفي الحقيقة) مصداقها واحد.

قوله: وهما بالتفقه في الدين، والتبحر بمواقف الحق واليقين: أي التحقق والتخلق إنما يحصلان بأمرين: بالتفقه في الدين، وبالتبحر في مواقف اليقين.

١- أما التفقه في الدين فمأخوذ من قوله تعالى: ﴿فلو نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ ومن قوله ﷺ ((من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين)) والتفقه في الدين: هو العلم بجميع العقائد والعبادات والأخلاقيات والمعاملات والسياسات والاقتصاديات التي جاء بها دين الإسلام.

٢- والتبحر: في اللغة هو الذهاب في عمق البحر، وأريد به هنا الذهاب في عمق المسائل الدينية وعمق محل وقوفها أي دلالتها.

قوله: المواقف: جمع موقف، وهو اسم الظرف من وقف يقف، ومعناه محل الوقوف والادراك، فمواقف الحق واليقين عبارة عن الكتاب والسنة.

فالتبحر بالكتاب وسنة رسول الله ﷺ هو العلم الغائر والوصول إلى عمقهما في فهم المسائل واستنباطها منها ، فإن التفقه والتبحر مصدران من باب التفعّل ، ومن خواص هذا الباب التكلف والمشقة في حصول الفعل ، فمواضع الوقوف على العقائد والأعمال والأخلاق الواقعية الصحيحة ، ومجال الجزم واليقين الذي لا احتمال لنقيضه ، هي كتاب الله تعالى وسنة رسوله ، وهما منبع التفقه والتدين ، ومتفجر أنهار اليقين .

والسلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المبادي ، ومنها علم أصول الأحكام ، فهو من أجل علوم الإسلام ، أُلِفَ في مدحه خطب ، وصُيِّفَ في قواعده كتب

١- قوله والسلوك في هذا الوادي ، إنما يتأتى بتحصيل المبادي : أي الدخول والخوض في وادي التفقه وصحرائه لا يمكن إلا بعد تحصيل مبادئه (مبادئ الفقه) ، فالمبادئ بمنزلة المطايا ، فلا يستطيع أحد عبور بادية التفقه إلا بتلك المطايا ، وقد ذكرنا مفهوم (المبادئ) من قبل والمطايا : المراكب .

ولما كان للتفقه وسائر العلوم الإسلامية مبادئ كثيرة ، كالصرف ونحوه والبلاغة والأدب العربي بأنواعها ، فلهذا جاء بمن التبعيضية : ”ومنها“ .

٢- قوله : ومنها علم أصول الأحكام فهو من أجل علوم الإسلام :

١- ذكر المصنف (الأحكام) بدل الفقه ، ولم يقل علم أصول الفقه ؛ لأن (الفقه هنا) أعظم ، فيشمل العقائد والأخلاق والسير وغيرها ، وأصول العقائد يقال لها : علم الكلام ، وهذا العلم (أصول الفقه) ، إنما يكون أصولاً للأحكام الفرعية فقط ، فهذا هو وجه اختيار (الأحكام) بدل (الفقه) .

٢- وإنما أورد (من) التبعيضية في قوله : ”فهو من أجل العلوم الإسلامية“ لأن علم أصول الفقه ليس بأجل وأعظم من جميع العلوم الإسلامية كال تفسير والحديث والكلام والفقه والتسيرة ، نعم هو بعض أجل العلوم الإسلامية .

٣- قوله : أُلِفَ في مدحه خطب ، وصُيِّفَ في قواعده كتب : وكان في السابق إثبات

شرف علم أصول الفقه وفضله بالبراهين اللمية، وهنا إثبات شرفه وفضله بالبراهين الإثية.

فالبرهان اللمى: هو الاستدلال بالعلّة للوصول إلى المعلول، كالاستدلال بوجود الله تعالى للوصول إلى وجود الكون، أو الاستدلال بطلوع الشمس للوصول إلى وجود النهار.

والبرهان الإثى: هو الاستدلال بالمعلول للوصول إلى العلة كالاستدلال بوجود الكون للوصول إلى وجود الله تعالى، أو كالاستدلال بوجود النهار للوصول إلى طلوع الشمس.

وقد علم من السابق أن أخذ الفقه من الكتاب والسنة لا يكون سهلاً وممكناً بالإمكان الواقعى إلا بعد التبخر في مبادئ الفقه، ومن مبادئ علم أصول الفقه، فالتبحر والتحذق في أصول الفقه علة لفهم الفقه والأحكام، وإنما يكون التبحر بأخذها من منابعها الأصلية الكتاب والسنة، فصار التبحر في أصول الفقه علة لادراك مسائل الفقه، فهذا هو البرهان اللمى.

وأما تأليف الرسائل والخطب في مدحه (مدح أصول الفقه)، وكذا تصنيف الكتب العظيمة والمباحث الدقيقة في أصول الفقه وقواعده، فأمارات وآثار دالة وبراهين إثية على شرفه.

يعنى إيذاعة أصحاب الجرائد الرسائل والجرائد في مدحه، وكذا إلقاء الخطباء محاضراتهم حول أهميته وضرورته للأمة، دليل واضح يثبت منه شرف علم أصول الفقه وفضله، كما أن تأليف كتب عظيمة دقيقة المباحث بأساليبها المختلفة دليل على شرفه وفضله من بين العلوم الإسلامية.

والتنوين في "كتب" للتعظيم والتكثير، أي ألّفت كتب عظيمة وكثيرة، والمراد بهذه الكتب كتب أصول الفقه للمتقدمين مثل أصول البزدوى وأصول السرخسى ومستصفي الغزالي ومختصر ابن الحاجب، فإن بعضها على طريقة الحنفية وبعضها على طريقة الشافعية (كما أشار المصنف إلى هاتين الطريقتين)، وبعضها ممزوج بين الطريقتين ("كأصول التحرير" لابن الهمام، "والتوضيح" لعبيد الله البخارى، و"بديع

النظام "لنظام الدين الساعاتي"، وهذا كتابنا (المسلم) أيضاً من القسم الثالث .

واضع علم أصول الفقه

واعلم أن مقلد كل مذهب من المذاهب الأربعة المتبوعة يضع التاج و جائرة
وضع أصول الفقه على رأس إمامه .

فالعالم الشافعي يقول أول من قام لتفعيد وتأصيل علم أصول الفقه هو الامام
الشافعي ، ويمثل بالرسالة وبـ "كتاب الأم" للامام الشافعي . والمالكى يقول : أول من
دون أصول الفقه هو الامام مالك ويمثل بـ "الموطأ" وأقوال مالك فيه ، وكذلك يدعى
الحنبلى ، ويمثل بـ "روضة الناظر" ، وشيخنا المارتونكى . بما أنه حنفى يقول في هذا
الصدد : وفي الحقيقة إنما جاء وضع أصول الفقه من الامام الأعظم أبى حنيفة ، وأخذ
الامام أبو يوسف التفقه والتفهم في الفقه وأصوله من شيخه الإمام أبى حنيفة ، ولم
يحصل الإمام محمد الرسوخ والملكة في الفقه (وأصوله) من أبى حنيفة ، بل حصل له
التفقه والرسوخ في الفقه وأصوله من الإمام أبى يوسف ، فالأصل أن الإمام أبى يوسف
حصل الفقه وأصوله كليهما من الامام الأكبر أبى حنيفة ، ففي عصر أبى يوسف ومحمد
انقسم التفقه إلى نوعين : إلى الفقه وهو فن مستقل ، وإلى أصول الفقه وهو فن آخر ، بل
وجاء هناك بتأليف الفقه الأكبر قسم ثالث وهو علم الكلام .

وأما الامام الشافعي فإثما حصل له الرسوخ في أصول الفقه من الامام محمد ،
فثبت أن المعدن الأصلى لأصول الفقه ومخزنه الأساسى ، هو الإمام الأعظم أبى حنيفة ،
لا الإمام الشافعي ، كما يزعمه الشافعية وهو المشهور عندهم .

قوله : القواعد : جمع قاعدة وهي لغة : الأساس وما يتفرع عليه شئ ، وفي
الاصطلاح : هي عبارة عن قضية كلية يستنبط منها أحوال جزئيات موضوع تلك
القضية ، سواء كانت موجبة أو سالبة حملية أو شرطية ، فإن القاعدة الكلية لا تكون
موجبة فقط أو حملية فقط ، فلعل التخصيص بالموجبة الحملية صدر من صاحب
الاملاء خطأ .

وطريق استنباط واستخراج أحوال جزئيات موضوع تلك القضية يكون كما يلي :

”كل فاعل مرفوع“، قاعدة كلية نحوية، في أسلوب قضية كلية، فنأخذ قضية جزئية كان موضوعها جزئياً من موضوع تلك القضية الكلية، فنقول ”زيد“ في ”جاء زيد“ فاعل، وهذه قضية جزئية، وصغرى بد يهية، ونضمّ معها (نذكر بعدها) نفس القضية الكلية ونجعلها كبرى، فنقول: وكل فاعل مرفوع، فيعلم بطريق النتيجة حال ”زيد“ وهي كونه مرفوعاً، فنقول: زيد مرفوع.

أو نأخذ كلية أصولية، فنقول: الصلاة مأمور بها (هذه صغرى)، وكل مأمور به واجب، وهذه قضية كلية أصولية، وهي كبرى، فتكون النتيجة: فالصلاة واجبة، فعلمنا حال الصلاة، وهي الوجوب. وكذلك الأمر في اثبات الزكاة والصوم والحج.

وكنّت صرفت بعض عمري في تحصيل مطالبه، ووكلت نظري على تحقيق مآربه، فلم تحتجب عني حقيقته، ولم يخف علي دقيقته

والمقصود من هذه العبارة بيان أمرين:

١- الأول: بيان الباعث والسبب البعيد لهذا التصنيف (تصنيف كتاب في أصول الفقه بأسلوب خاص).

٢- والثاني: دفع إشكال موهوم: وهو أن شرط التصنيف في فن من الفنون وعلم من العلوم الخداعة والأهلية والتجربة في ذلك الفن أو العلم، ومن الممكن أن لا يكون عند المصنف من الخداعة والأهلية قدر مطلوب، فكيف قام للتصنيف في أصول الفقه؟ فدفع هذا الإشكال الموهوم وقال: وكنّت صرفت بعض عمري الخ

قوله: في تحصيل مطالبه: والمطالب جمع مطلب بمعنى محل الطلب، والمراد به قواعد أصول الفقه، فإنها محل طلب مسائل الفقه من أدلتها، والمراد بالمآرب (جمع مأرب)، المسائل المقصودة التي تحصل بضوء تلك القواعد، أو المراد بها نفس القواعد، ولكن مع تفنّن في العبارة.

وقوله: ووكلت نظري على تحقيق مآربه: أي فوضت نظري وتوجه عقلي إلى الوصول إلى حقيقة قواعده وشرح مسائله.

قوله: فلم تحتجب عنى حقيقته: وهذه كناية عن وصول المصنف إلى مقام التحقيق. والتحقيق عبارة عن إثبات المدعى بالدليل.

قوله: ولم يخف على دقيقته: هذا كناية عن وصوله إلى مقام التدقيق.

والتدقيق عبارة عن إثبات مقدمات الدليل بدليل آخر، كما تقول: الصلاة فرض؛ لأنها مأمور بها. ثم تذكر دليلاً على كونها مأموراً بها قوله تعالى ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ أي أثبت قواعد أصول الفقه بالدليل، ثم أثبت ذلك الدليل بدليل آخر، ولم يدع المصنف الوصول إلى حقائق علم الأصول ودقائقه جميعاً، حتى اعترض عليه بأنه ادعى التفوق في العلم، وإنما ادعى طريق إثبات حقائقه ودقائقه، سواء وصل إلى ذلك الطريق أو لم يصل إليه.

ثم لأمر ما أردت أن أحرر فيه سفرأ وافيأ وكتابأ كافياً

في هذه العبارة بيان للباعث والسبب القريب لتصنيف الكتاب ومدحه، والتنوين في "لأمر" للتعظيم، أي لوجه وسبب عظيم أردت و"ما" في قوله (لأمر ما) زائدة لتأكيد المعنى السابق، لأن التنوين في السابق (لأمر) كان للتعظيم فتكون (ما) أيضاً للتعظيم، وإن كان التنوين في "لأمر" للتقليل، تكون (ما) لتأكيد التقليل، وإن كان التنوين للابهام والانتشار، تكون (ما) لتأكيد معنى الابهام والانتشار كما في قولك: رأيت رجلاً ما، فإن التنوين في "رجلاً ما" للابهام والانتشار، لأن "رجلاً ما" يصدق على فرد منتشر غير معين، فتكون (ما) زائدة لتأكيد معنى الابهام والانتشار.

فيكون المعنى: لوجه من الوجوه الباعثة (سواء كان عظيماً أم لا) أردت تحرير سفر وافي شامل لجميع مسائل أصول الفقه، وكتاب كاف لطلاب الأصول في أصول الفقه.

يجمع إلى الفروع أصولاً، وإلى المشروع معقولا

أي حال كون ذلك الكتاب أن يجمع الأصول والقواعد الكلية إلى الفروع، فإن من عادت المصنف ذكر المسألة أولاً وذكر القاعدة والأصل المناسب لها ثانياً للتطبيق

بينهما ، وحال كونه أن يجمع إلى الأدلة الشرعية الأدلة العقلية ؛ فإنه جامع بين الطريقتين الشافعية (طريقة المتكلمين) والحنفية ، وأشار إلى وجه الجمع بين الدليلين المشروع والمعقول بقوله .

و يحتوى على طريقتي الحنفية والشافعية ، ولا يميل ميلاً ما عن الواقعية فأشار المصنف إلى منهجه المختار من بين المناهج المتداولة ، والتنوين في "ميلاً" للتقليل و "ما" لتأكيد التقليل ، مثل قوله "لأمرقا" أي لا يكون في هذا الكتاب ميل قليل جداً عن الحق والواقعي ، والمصنف وإن كان حنفياً ، ولكن قد يختار مذهب الشافعي إذا كان قوله راجحاً عنده ، والحال أن علمائنا (الحنفيين) قد أجابوا عن أمثال تلك المسائل .

فجاء (الكتاب) بفضل الله وتوفيقه كما ترى ، معدن أم بحر؟ بل سحر لا يدري

والغرض من هذه العبارة مدح المصنف كتابه ، بأنه تحيّر في تشبيه كتابه هل هو كالمعدن ، أم كالبحر ، أم كالسحر؟ ويشير بقوله : "بفضل الله" إلى أنه وإن بلغ درجة التحقيق والتدقيق ، ولكن جمع الكتاب وإتمامه إنما تيسر بفضل الله وتوفيقه ؛ لأنني لست في نفسي شيئاً .

قوله : كما ترى : أي الحس والمشاهدة دليل واضح على حسن الكتاب وجودة أسلوبه وترتيبه .

قوله : معدن : أي هل هو كالمعدن في اشتماله على درر الفرائد و غرر الفوائد؟ بل هو كالبحر في كثرة مسائله ، وفي كونه جاري العلوم والفوائد ، ف "أم" منقطعة بمعنى (بل) .

قوله : بل سحر لا يدري : أي بل هو كالسحر في جذب الناس إليه وتغيير تحيّلهم وجذبه في قلوبهم ، وقال صلى الله عليه وسلم : "أن من البيان سحراً" .

وقوله : لا يدري : بيان وأظهار لحيرته بآي الثلاث يشبه كتابه ؟ فذكر الثلاث كلّها ، وفوض أمر التشبيه إلى الدارسين .

وسمّيته (الكتاب) بـ "المسلم" سلّمه الله عن الطرح والجرح، وجعله
موجباً للسرور والفرح

وأشار إلى وجه التسمية ، فقال: سلّمه الله عن الإلقاء في الخلف إعراضاً عنه، و
سلّمه الله عن تنقيد وتعيب المتعسفين، وجعله موجباً لسرور المدرّسين وفرح الدارسين.
والفرح وإن كان بفتح الفاء والراء ولكن هنا بسكون الراء، رعاية لسجع الطرح.
ففي الاسم (المسلم) تفاول سلامته عن الطرح والجرح، ورجاء إيجاده السرور
والفرح.

وقوله (سلّمه الله) مع معطوفه (وَجَعَلَهُ) إخبار لفظاً، وإنشاء معنى؛ لأنه جملة
دعائية، ومعناها أَللّهُمَّ سلّمه عن الطرح والجرح، أَللّهُمَّ اجعله موجباً للسرور والفرح،
ولو كان خبراً لكان كاذباً؛ لأنه لما يعلم بعد سلامته عن الطرح والجرح ولا كونه موجباً
للسرور والفرح، وفي اختيار الخبر على الإنشاء تفاول ومبالغة، كأنه تعالى قبل دعاء
المصنف فأخبر عنه بصيغة الماضي.

والطرح: كناية عن الإلقاء في الخلف والإعراض عنه.
والجرح: عبارة عن التشنيعات والترديدات.

والسرور والفرح إما مترادفان، اختارهما للتفنّن في العبارة، وإما المراد بالسرور
ما ظهر آثاره في الوجه، وبالفرح ما لا يظهر أثره، وإما المراد بأحدهما السرور في الآخرة،
يعني تعلّم وتعليم هذا الكتاب والعمل بمسائله موجب للفرح والسرور في الدارين.

تاريخ تأليف الكتاب

ثم ألهمني مالك الملكوت، أنّ تاريخه مسلم الثبوت

أي ألهمني الله الذي بيده ملكوت كل شيء أنّ تاريخ تأليفه ما حصل (بحساب
الجل) من مجموع حروف لَفْظِي (مسلم الثبوت) م=٤٠، س=٦٠، ل=٣٠، ل=٣٠،
م=٤٠، ث=٥٠٠، ب=٢، و=٦، ت=٤٠٠، فالمجموع=١١٠٨.

الالهام : هو القاء الخير في قلب المؤمن ، سواء كان بدون الكسب أو بعد الكسب .

الملكوت : صيغة مبالغة من الملك ، فالملك هو نفس السلطنة ، كما في قوله تعالى : ﴿تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء﴾ وقوله تعالى : ﴿بيده الملك﴾ والملكوت : هو السلطنة الكبرى ، أي سلطنة عالم الغيب والشهادة أو سلطنة الدنيا والآخرة ، أو سلطنة السموات والأرض ، كما في قوله تعالى : ﴿بيده ملكوت كل شيء﴾ وقوله تعالى ﴿وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض﴾ كما أن الطاغوت مبالغة في الطغيان ، والجبروت مبالغة في الجبر (بمعنى القهر) وقد يطلق الملكوت على عالم الملائكة ، كما يقال : عالم الناسوت (عالم البشرية) وعالم الملكوت ، أي عالم الملائكة ، وكما يقال : عالم الغيب والشهادة . وبما أن الملائكة أكثر الخلق إطاعة لله تعالى وأكبرهم قوة حيث يستطيع ملك واحد أن يحمل الدنيا على جناحه ، يقال لهم عالم الملكوت (أي عالم القوة الزائدة الكثيرة ، فكأنه أخذ من الملك بمعنى القوة) .

ومن عجائب العلماء أنهم تركوا اسم الكتاب (المسلم) وأخذوا عزفوه باسمه التاريخي (مسلم الثبوت) .

بيان أجزاء الكتاب الأساسية

ألا الكتاب مرتّب على مقدّمة فيما يفيد البصيرة ، و(ثلاث) مقالات ، في المبادي (الكلامية والفقهية واللغوية ، وأصول (أربعة) في مقاصد الكتاب ، وخاتمة في الاجتهاد ونحوه (التقليد)

هذه العبارة بيان لأجزاء الكتاب الأساسية ، وفهرسته الإجمالية ، فتفصيلها هكذا: تنبّه أيها الدارس أن الكتاب الذي سميته "المسلم" مشتملة على تسعة أجزاء أو مباحث أساسية: وترتيبها كما يلي :

الأول : المقدمة في بيان تعريف أصول الفقه وموضوعه وفائدته .

والثاني : المقالة الأولى : في المبادئ الكلامية .

والثالث : المقالة الثانية في المبادئ الفقهية .

- والزابع: المقالة الثالثة في المبادئ اللغوية .
 والخامس : الأصل الأول وهو الكتاب (القرآن المجيد) .
 والسادس : الأصل الثاني وهو السنة (الحديث) .
 والسابع : الأصل الثالث وهو الإجماع (إجماع الأمة) .
 والثامن : الأصل الرابع وهو القياس المستنبط علته من أحد هذه الثلاثة .
 والتاسع : الخاتمة المشتملة على بيان الاجتهاد والتقليد .

هذه أجزاء أصل الكتاب كاملاً ، وأما الحصة الدراسية منه الشاملة في المنهج الدراسي في المدارس الأهلية بالآسيا الوسطى فمشملة على ثلاثة أجزاء فقط : المقدمة ، والمقالة الأولى في المبادئ الكلامية والمقالة الثانية في المبادئ الفقهية .

المقدمة وأنواعها

وهي مجموعة الكلام التي تقدم وتذكر أمام المقصود لارتباطها به .
 وهي ثلاثة أنواع :

- ١- مقدمة الكتاب : وهي عبارة عما يذكر قبل المقصود لارتباطه به ونفعه فيه ، وعند السيد شريف الجرجاني مقدمة الكتاب (في كتب المنطق) عبارة عن مباحث اللفظ والدلالة والإفراد والتركيب .
 - ٢- ومقدمة العلم : وهي عبارة عن تعريف العلم وبيان موضوعه وفائدته ، وهذا هو المراد بالمقدمة هنا ، بقرينة قوله : "الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة في الشروع" ، والمفيد للبصيرة في الشروع إنما تكون مقدمة العلم .
 - ٣- ومقدمة الدليل : وهي عبارة عما يقع جزء الدليل ، أي الصغرى والكبرى اللتين تكونان جزئين من القياس والاستقراء والتمثيل ، ويقال لهما مقدمتي الدليل .
- قال الشيخ المارتونكي رحمه الله : والمقصود من قوله : "ألا" التنبيه لبيان مقاصد الكتاب (وأجزائه) إجمالاً ، ثم التفصيل بقوله : "أما المقدمة" الخ ، لأن التفصيل بعد الإجمال أوقع في الذهن .

قوله : مقدّمة في ما يفيد البصيرة : والمراد بالمقدمة ، مقدمة العلم بقرينة قوله (فيما يفيد البصيرة) وهي عبارة عن تعريف العلم وفائده وبيان موضوعه .

وأما مقدمة الكتاب فهي عبارة عن طائفة من الكلام تذكر أمام المقصود لارتباطها به ونفعها فيه . ومصادقها إما الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني ، وإما المعاني المخصوصة المدلولة ، وإما كلاهما (الألفاظ والمعاني المخصوصة) .

أما احتمال النقوش منفردة ومجتمعة فغير معتبر في الكتاب ، وبما أن المقدمة جزء من الكتاب ، يعلم من قوله : فيما يفيد البصيرة ، أن المراد بها مقدمة العلم ، وهي ما يتوقف عليه الشروع في العلم على وجه البصيرة الكاملة .

ومصادق مقدمة العلم هي الأمور الثلاثة :

١ - معرفة حد العلم (تعريفه)

٢ - ومعرفة موضوعه ، أي التصديق بكون شيء موضوعاً للعلم ، لا الموضوع نفسه فقط ، وهو مفرد لا يتعلق به التصديق .

٣ - ومعرفة الغاية ، أي التصديق بكونها غاية للعلم ، إذ الغاية المفردة لا تصلح أن تكون متعلّقاً للتصديق إذ التصديق لا يتعلق بالمفرد .

ولكن لو كان المراد (بالمقدمة) الألفاظ المخصوصة الدالة على المعاني المخصوصة وقُطِعَ النظر عن قوله (فيما يفيد البصيرة) يراد بها مقدّمة الكتاب .

أما لو كان المراد بها المعاني المخصوصة ، أو المعاني والألفاظ كليهما يكون المراد بالمقدّمة مقدّمة العلم التي هي عبارة عن تعريف العلم والتصديق بموضوعه وفائده ، بدليل قوله (فيما يفيد البصيرة) .

وهذه الثلاث إنما تحصل من المعاني المدلولة الخاصة وتكون المقدمة مفيدة للبصيرة الكاملة إذا حصلت منها العلوم الثلاثة : علم بتعريفه وموضوعه وغايته .

فائدة : حد العلم وموضوعه وغايته

فمعرفة حد العلم يخرج المتعلم عن طلب المجهول المطلق ، وبمعرفة موضوعه

يمتاز العلم المشروع فيه (عند الطالب) عن غيره، وبمعرفة غايته لا يكون سعيه عبثاً.

المثال التطبيقي : فإن غاية علم الضرف معرفة مادة الكلمة (من الحروف الأصلية والزائدة ، ومن الصحيحة والعلّة) ومعرفة هئيتها من الحركات المختلفة والشكون، والغاية لعلم النحو هي صيانة اللسان والقلم عن الخطأ اللفظي والمعنوي.

١- فإذا علم المتعلم غاية العلم يظهر الشوق والرغبة في تعلّمه، ويسعى في تحصيل ذلك العلم المشروع فيه . .

وكذا إذا علم موضوع العلم المشروع فيه يميز بين العلم المطلوب وغير المطلوب، فإن تمايز العلوم بتمايز الموضوعات.

وموضوع كلّ علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية، واثبات تلك العوارض لموضوع العلم هي مسألة من مسائل ذلك العلم، فيكون العلم بالموضوع سبباً للعلم بمسائل العلم المشروع فيه إجمالاً، وإذا ذكرت مسائل العلم تفصيلاً تكون أوقع في الذهن، إذا الإجمال بعد التفصيل يفيد البصيرة الزائدة والعلم الوافر.

ثم بعد الفراغ عن ذكر أجزاء الكتاب اجمالاً شرع في تفصيلها وقال:

أما المقدمة ففي حدّ أصول الفقه، وموضوعه وفائدته أمّا حدّه مضافاً فالأصل لغة ما يبتنى عليه غيره واصطلاحاً (له أربعة معان) الراجع والمستصحب والقاعد والدليل

واعلم أنّ المصنف ذكر لأصول الفقه تعريفين:

إضافياً : وهو تعريف المضاف (الأصول) أولاً، وتعريف المضاف إليه (الفقه) ثانياً.

ولقبياً : وهو كون المركّب (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص.

وفائدة التعريفين التوضيح، والتنبيه على أنّ المطلوب هنا التعريف الثاني

وهو اللقب.

تعريف الأصل لغة واصطلاحاً

فقال في تعريف الأصل (الذي جمعه أصول): الأصل في اللغة ما يبتنى عليه غيره، كالأساس الذي يبتنى عليه الجدار، حساً، وكالقاعدة التي يبتنى عليها الجزئيات عقلاً، كما أن الفرع هو لغة ما يبتنى على غيره وهو الأصل.

وهو في الاصطلاح يأتي على أربعة معان: الراجع، والمستصحب والقاعدة والدليل. مثال الراجع، كقولهم: الحقيقة أصل بالنسبة إلى المجاز، أو الأصل في الكلام الحقيقة.

ومثال المستصحب (استصحاب الحال) جعل الحالة السابقة باقيةً ودليلاً على الحكم في زمان الحال، وإجراء الحكم عليه كالسابق، كما يقال الأصل في الماء الطهارة، والنجاسة طارئة.

ومثال القاعدة: كقولهم: الفاعل مرفوع، والمفعول منصوب، وهما أصلان من أصول النحو.

ومثال الدليل قول الفقهاء: الأصل في الطهارة، قوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ الآية.

شرح مفردات عبارة المصنف

١- كلمة "أما" تستعمل لتفصيل الاحمال السابق، نحو قولك جاءني زيد وعمرو و بكر، أما زيد فأكرمه، وأما عمرو فأخرجته من المنزل، وأما بكر فألبسته ثوباً، ونحو ذلك. ولما ذكر المصنف أجزاء الكتاب إجمالاً ففضلها وبين فائدة كل جزء منها مستقلاً فقال:

٢- أما المقدمة: معرّفاً باللام بعد ذكرها نكرة في الإجمال، فهي عين المقدمة المذكورة في السابق.

٣- وقوله: "ففي حدّ أصول الفقه" على تقدير المضاف، أي ففي معرفة حدّ أصول الفقه وموضوعه وفائدته، والباعث على تقدير المضاف أن نفس وجود الحدّ

والموضوع والغاية لا تفيد البصيرة من غير معرفتها تفصيلاً، والمراد من الحدّ وغيره هو معرفة الحدّ وتصديق بالموضوع والغاية، لا نفس وجودها من غير معرفة وتصديق. ولا شك أنّ معرفة هذه الأمور تفيد البصيرة.

٤- والمراد بالحدّ إقاماً مطلق التعريف الجامع المانع، وإقاماً المراد به الحدّ الحقيقي المركب من الجنس والفصل؛ لأنّ تعريف العلوم ماهيات اعتبارية، فما اعتبر داخلها فيها يكون ذاتياً لها، وما اعتبر خارجاً عنها يكون عرضياً لها.

قال الشيخ المارتونكي رحمه الله: ثمّ المراد بمعرفة الحدّ معرفته التصوري أي العلم بتعريفه (تعريف أصول الفقه)، وبمعرفة الموضوع التصديق بموضوعية الموضوع، بأنّ هذا الشئ موضوع لهذا العلم، لأنّ نفس الموضوع مفرد، لا يتعلّق به التصديق، وكذا المراد بمعرفة الغاية التصديق بها، أي التصديق بأنّ هذا الشئ غاية لهذا العلم. إذ الغاية أيضاً مفردة، لا يتعلّق بها التصديق. انتهى.

وقد مرّ أنّ تعريف العلوم بالماهيات الاعتبارية تعريف بالحدّ لها، إذ المفهومات المعتمدة في تعريفاتها كالأداتيات لها، وليس المعتبر في تعريفاتها الأجزاء الخارجية، حتى يرد الإشكال على كون تعريفاتها حدّاً؛ بأنّ الحدّ بالأجزاء الخارجية تعريف بالرسم وبالعرض، وبأنّ الحدّ بأجزاء الشئ خارجية كانت أو داخلية، كتعريف الشئ بنفسه، فالتعريف الإضافي منقول عنه، والتعريف اللقبى منقول إليه، وسيأتى بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول إليه في قول المصنّف: "ثمّ هذا العلم أدلّة اجمالية".

وبعد ذكر تعريف الأصل لغة واصطلاحاً، أشار المصنّف إلى تعيين المعنى الذي هو المراد هنا وقال:

أفيد (في شرح مختصر الأصول) أنه إذا أضيف (لفظ الأصل) إلى العلم
(كما قال هنا أصول الفقه) فالمراد بالأصل دليله (دليل ذلك العلم)

فليس الأصول في قولهم: أصول الفقه بمعنى الراجح أو المستصحب أو القاعدة، بل بمعنى الدليل، والقرينة الاضافة، (إضافة الأصول إلى الفقه)، ولكن لا تمثي هذه

القاعدة (قاعدة الاضافة) في أصول التفسير وأصول الحديث وغيرهما من أصول العلوم.

ولما حمل بعض الأصوليين (كصاحب التوضيح) الأصول المضافة إلى (الفقه) بمعنى القواعد، ردّ عليه المصنّف وقال:

فمن حمل (الأصل) على القاعدة فقد (أخطأ) وغفل عن هذا الأصل (وهو أن عند إضافة الأصل إلى علم يراد به الدليل) على أن قواعد العلم مسائله لا مبادئه

وحاصل الردّ أنّ من حمل الأصل هنا على القاعدة كصاحب التوضيح في التعريف اللقبى لأصول الفقه فقد أخطأ من وجهين:

الأول: غفلته عن هذا الأصل المعروف من أن (الأصل) عند الاضافة إلى علم يكون بمعنى الدليل.

والثاني: أن الأصول في اضافتها إلى علم إن كانت بمعنى القواعد يفسد المعنى؛ لأن قواعد العلم عبارة عن نفس مسائله لا عن دلائله ومبادئه.

نعم إذا أريد من الأصل الذي جمعه (أصول) المعنى اللغوي، وهو ما يبتنى عليه غيره وهو عام يشمل الدليل والقاعدة، فقد يراد منه الدليل، فيقال أصول الفقه أي دلائله، وقد يراد منه القاعدة الأصولية التي يبتنى عليها جزئيات أصول الفقه، ومن أجل هذا عرّفه المصنّف لقباً بقوله: "فهو علم بقواعد يتوصل بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام الفقهية".

ثمّ هذا العلم (علم أصول الفقه) أدلة اجمالية للفقه يحتاج (يقع الاحتياج) إليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على أحكامها (المدلوله)

هذه العبارة إشارة إلى بيان الربط بين الفقه وأصوله، وأيضاً فيها إيماء إلى بيان المناسبة بين المعنى اللغوي (المنقول عنه) للأصل، وبين المعنى الاصطلاحي (المنقول

إليه) له ، وهو الدليل ، أي يكون ابتناء الفقه على أصوله مثل ابتناء المدلول على دليله ؛ لأن أصول الفقه أدلة إجمالية للفقه .

فَعَلِمَ أَنَّ أدلة الفقه على نوعين :

أدلة تفصيلية ، كجزئيات الآيات والأحاديث والاجماع والقياس .

وأدلة إجمالية ، تحتاج إليها الأدلة التفصيلية في تطبيقها على أحكامها المدلولة وهي قواعد أصول الفقه .

المثال التطبيقي للاحتياج إلى الأدلة الإجمالية

في تطبيق الأدلة التفصيلية

كقولنا : الزكاة واجبة ؛ لقوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ، فإن الأمر للوجوب .

فالمثال على غط القياس الاقتراعي : وهو أن الزكاة مأمور بها وكل مأمور به واجب ، فالزكاة واجبة ، ودليل الصغرى قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ، ودليل الكبرى القاعدة الأصولية . وهي : أن الأمر للوجوب .

وعلى غط القياس الاستثنائي : هو إن كانت الزكاة مأموراً بها فهي واجبة ، لكنها مأمور بها ، فتكون واجبة ، ودليل المقدم هو قوله تعالى الذي مر ، ودليل اللزوم هو قوله : الأمر للوجوب ، وهي قاعدة أصولية ، فالحكم الذي نحتاج إلى معرفته هو وجوب الزكاة (مثلاً) والدليل التفصيلي عليه قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ والدليل الإجمالي عليه القاعدة الأصولية ، وهي أن الأمر في هذه الآية للوجوب .

وهنا قاعدة أخرى لغوية (أي صرفية) وهو أن "أتوا" في "أتوا الزكاة" صيغة أمر ، فإذا قلنا : الزكاة واجبة (هذا حكم فقهي) ، ونستدل عليه بالدليل التفصيلي ، وهو قوله تعالى ﴿ وَأَتُوا الزَّكَاةَ ﴾ ثم نستعين بالقاعدة اللغوية ، ونقول : إن (أتوا) أمر وهذه صغرى ، ثم نضم إليها القاعدة الأصولية ، ونقول : الأمر للوجوب ، وهذه كبرى ، فالنتيجة أن الزكاة واجبة ، والقاعدة اللغوية أن (أتوا) أمر هي أيضاً من قواعد الأصول ؛ لأنه يبحث في الأصول عن الأمر والنهي وأحكامهما ، فالأولى أن يقال : إن

القاعدتين كليهما أصوليتان .

وبما أن بعض العلماء قد وَهَمَ أن تعلق أصول الفقه بالفقه كتعلق علم الميزان (المنطق) بالفلسفة (القديمة) ، ردّ المصنّف على ذلك البعض وقال :

وليس نسبته (نسبة علم الأصول) إلى الفقه كنسبة علم الميزان إلى الفلسفة كما وهم ؛ (ثم ردّ على وهمه وخطئه) فقال :فإن الدلائل التفصيلية (جزئيات الأدلة الأربعة) بموادها وصورها من أفراد مسائل الأصول (أصول الفقه) بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية (أي بخلاف الدلائل الفلسفية ؛ فانها ليست بموادها وصورها من أفراد المسائل المنطقية الباحثة عن المعقولات الثانية)

و يقول شيخنا: ليست نسبة أصول الفقه إلى الفقه كنسبة المنطق إلى الفلسفة ؛ لأن الدلائل التفصيلية لمسائل الفقه بموادها وصورها من جملة الأفراد لموضوع مسائل أصول الفقه؛ فإن موادها عبارة عن المصدر مع الفاعل والمفعول ، وصورها الهيئية الحاصلة من صيغة الأمر والنهي وغيرهما.فإن ﴿آتوا الزكوة﴾ دليل تفصيلي لمسألة فقهية، وهي وجوب الزكوة، ﴿وآتوا الزكوة﴾ فرد من أفراد موضوع مسألة الأصول ، وهي أن الأمر للوجوب لأن (آتوا) صيغة أمر.

وكذلك حرمة الزنا مسألة فقهية ، ودليلها قوله تعالى ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ و"لا تقربوا" فرد من أفراد موضوع المسألة الأصولية ، وهي أن النهي للتحريم ، لأن "لا تقربوا" صيغة النهي ، فيكون فرداً من أفراد النهي المطلق.

بخلاف المنطق فإنه يبحث عن المعقولات الثانية (والمعقول الثاني هو ما يحصل في الذهن في المرتبة الثانية كالكلي والجزئي ، والجنس والفصل ، فإن الإنسان أو زيدا أو الحيوان أو الناطق يحصل في العقل أولاً، ثم يحصل في المرتبة الثانية كونه كلياً أو جزئياً أو جنساً أو فصلاً، هذا هو معنى المعقول الثاني (الذي جمعه معقولات ثانوية).

والفلسفة (أو الحكمة) يبحث فيها عن الموجودات الخارجية، كالفلك والماء

والنار والتراب والهواء. فالدليل التفصيلي للمسألة الفلسفية لا يكون فرداً لموضوع مسألة المنطق، لأن موضوع الدليل في الحكمة يكون من الموجودات الخارجية، وموضوع مسألة المنطق يكون من المعقولات الثانية والأمور الذهنية.

المثال التطبيقي : قولنا: "الفلك كروى الشكل" مسألة من مسائل الفلسفة، ودليها التفصيلي قولنا: لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، لأنه جسم وكل جسم يكون ذا طبيعة واحدة فهو كروى الشكل، ينتج أن الفلك كروى الشكل، فالدليل التفصيلي لهذه المسألة الفلسفية قولنا: لأن الفلك ذو طبيعة واحدة، وهي صغرى الدليل، كما أن ﴿آتوا الزكاة﴾ دليل تفصيلي لمسألة فقهية، وهي أن الزكاة واجبة، وكانت الآية دليل الصغرى (لأنها مأمور بها).

والدليل التفصيلي للمسألة الفلسفية (لأن الفلك ذو طبيعة واحدة) ليس بمادته وصورته فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، لأن موضوع مسألة المنطق إما يكون معقولاً ثانوياً أو فرداً منه أو عرضاً ذاتياً له (أي يكون موضوع مسألة المنطق إما كلياً أو نوعاً منه، مثل الإنسان، أو عرضاً ذاتياً له، كالضحك للإنسان) والفلك في الدليل المذكور ليس شيئاً منها، بل هو من المعقولات الأولية كالإنسان وزيد، فكيف يكون موضوع دليل مسألة الفلسفة فرداً من أفراد موضوع مسألة المنطق، لعلك لا تجده في غير هذا الإملاء، فخذ هذا وكن من الشاكرين.

تعريف المضاف إليه (الفقه)

وبعد الفراغ عن تعريف المضاف (الأصول جمع أصل) شرع المصنف في تعريف

المضاف إليه وهو الفقه وقال:

التعريف الأول للفقه

والفقه: حكمة فرعية شرعية، فلا يقال (فلا يطلق الفقيه) على المقلد؛

لتقصيره عن الطاقة (المشروط في الفقيه)

وأعلم أن المصنف ذكر أربعة تعريفات للفقه في نفس الكتاب، وأشار إلى

التعريف الخامس في تعليقه، فصَحَّحَ التعريف الأول، ورجَّحه، وردَّ على التعريفات الثلاثة، وسكت عن التعريف الخامس.

شرح القيود :

١- الفقه في اللغة : الفهم والادراك كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾ وقوله تعالى ﴿يَا شُعَيْبُ لَا نَنْفِقُهُ كَثِيرًا أَمْ تَقُولُ﴾.

وفي الاصطلاح : هو حكمة فرعية شرعية.

٢- الحكمة في اللغة : اتقان العلم والعمل، وقيل : هي العلم الراسخ الذي لا يَحْتَمِلُ الخطأ .

وفي "الجلال الأول" (للسيوطي ص: ٤٢) تحت تفسير قوله تعالى ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ﴾ (هي) العلم النافع المؤدى إلى العمل .

وذكر الله تعالى في سورة بنى اسرائيل ستة من النواهي وثلاثة من الأوامر (كلها يتعلّق بالأحكام الفرعية) وسمي الله كلها حكمة، وقال: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾.

فعلم أن الحكمة الأصلية هي الأحكام الشرعية (فرعية كانت أو أصلية واعتقادية)، فالفقه حكمة أي علم راسخ مع العمل به ، ويتعلّق بفروع الشريعة الإسلامية ، وليس من الحكمة اليونانية التي اخترعها العقول، وخصّصوا موضوعها بالموجودات الخارجية ؛ إذ الفقه الإسلامى أعلى وأرفع من تلك الحكمة، وأهمّ موضوعاتها الاعتقادات الحقّة والأخلاق الوجدانية.

والمراد بالعلم المفهوم من "الحكمة" الملكة العلمية الحاصلة من بذل الطاقة في حصول المسائل الفقهية، ومن هنا لا يطلق الفقيه على المقلّد ؛ لأن الفقيه من له ملكة فقهية، والمقلّد من لم يكن له ذلك، فكيف يقال : للمقلّد فقيه ؟

٣- و"فرعية" : معناها يتفرّع وجوبها والعمل بها بعد وجوب الإيمان وقبول الأصول (أي العقائد الصحيحة الثابتة بالنصوص) وكذا يتفرّع التكليف بالفرعيات

بعد التكليف بالعقائد والأصول التي سماها المتقدمون من العلماء علم الكلام، فعلم الكلام حكمة أصلية، لا يتفرع على شيء آخر.

٤- ومعنى "شرعية": أي تدلّ على ثبوت تلك الفروع والعمل بها الأدلة الشرعية (الأربعة التي يبحث عنها في أصول الفقه).

فالحكمة جنس تشمل الحكمة النظرية التي غايتها النظر والفكر دون العمل، كعلم الكلام، والحكمة العملية التي المطلوب منها العمل، كعلم الفقه، فبقيد "فرعية" خرج علم الكلام، وبقيد "شرعية" خرجت الحكمة العملية التي ليس لها تعلق بالشرع، كالصنائع والحرف الجديدة، أي الحكمة الجديدة.

٥- ولا يطلق الفقيه على المقلّد، لتقصيره عن الطاقة، أي طاقة الاجتهاد المشروطة للفقيه المجتهد، ومن أجل اعتبار الملكة العلمية في الفقيه (المفهومة) من لفظ "الحكمة" خرج فقه المقلّد عن تعريف الفقه، وخرج المقلّد نفسه عن تعريف الفقيه المعبر فيه وجود طاقة الاجتهاد.

والتخصيص بالحسيات احترازاً عن التصوف في تعريف الفقه حديث محدث، وكلام جديد، لم يكن هذا التخصيص في المتقدمين، نعم الاحتراز عن الكلام عرف معروف

والتخصيص (تخصيص الفقه) بالحسيات (كأعمال الجوارح) احترازاً (وحفاظاً) عن (دخول) التصوف في تعريف الفقه حديث محدث وكلام جديد لم يكن هذا التخصيص في المتقدمين، وقول النبي صلى الله عليه وسلم في تعريف الإحسان: "أن تعبد الله كأنك تراه" بيان للإخلاص في العمل، وليس فيه إشارة إلى أي علم، نعم الاحتراز عن (علم) الكلام (بقولهم: فرعية) عرف معروف (عند المتقدمين فلا حرج في إخراجه عن تعريف علم الفقه)

والحاصل أن التقييد ببقيد "الحسيات" لإخراج التصوف (علم الأخلاق) عن تعريف علم الفقه أمر مبتدع لا أصل له عند المتقدمين.

وأما التقييد بقيد "فرعية" لإخراج علم الكلام عن تعريف الفقه فلا بأس به لأنه عرف معروف .

وقال المصنف في تعليقه على قوله : "بالحسيات" : اعلم أن الفقه في القديم كان متناولاً لعلم الحقيقة، وهي العلم بالصفات الالهية وأفعالها واسماؤها وأحكامها ، و (متناولاً) لعلم التزكية والتربية، وهي مباحث المهلكات والمنجيات ، و (متناولاً) لعلم الشريعة الظاهرة، ومن ثم عرّفه أبو حنيفة الامام بـ (معرفة النفس مالها وما عليها) وسمى كتابه في العقائد بـ (الفقه الأكبر) وقال تعالى إشارة إلى هذا المعنى العام ﴿فلو نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾ (وقال النبي ﷺ مشيراً إلى ذلك العموم: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين")

ثم لما تصدى قوم للبحث عن العقائد، وسمّوا العلم الكافل بذلك بـ "علم الكلام" أطلق الفقه على المطالب العلمية الشاملة للتصوف أيضاً، وهو علم الأخلاق والتزكية، ثم حدث في زمان لاحق اختصاص الفقه بالأحكام الظاهرة الحسية، ومن ثم ترى كتب الفقه للمتأخرين خالية عن علم التزكية ، انتهى .

التعريف الثاني للفقه

وعرّفوه بأنه العلم بالأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية ، وأورد (الإشكال على هذا التعريف بأنه :

١- إن كان المراد (بالأحكام) الجميع (جميع الأحكام) فلا ينعكس التعريف (أي لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرف) لثبوت "لا أدري" (أي اظهار العجز عن علم بعض المسائل من بعض الأئمة ، كأبي حنيفة ومالك) فلا يكونان فقيهاً

٢- وإن كان المراد مطلق الأحكام (سواء كان كلّها أو بعضها) فلا يكون التعريف مانعاً عن دخول غير المعرف في أفراد المعرف) وهذا شرح قوله : (أو المطلق فلا يطرّد) وإنما لا يكون التعريف مطرّداً (مانعاً عن دخول الغير) لدخول المقلّد العالم (في تعريف الفقيه)

ثم أجاب عن الإشكال بوجهين وقال:
وأجيب (عنه أولاً) بأنه لا يضّر "لا أدري" لأنّ المراد (بالعلم في تعريف
الفقه) الملكة ، فيجوز التخلف (تخلف العلم عن بعض المسائل،
و(ثانياً): بأن المراد بالأدلة (الشرعية) الأمارات،(أي العلامات)

قال الشيخ المارتونكي: وبما أن العلم قد يطلق ويراد به مسائله، وقد يطلق
ويراد به التصديق بالمسائل (وقد يطلق ويراد به الملكة الحاصلة من التصديق بها) صار
هذا التعريف مورداً للاعتراض الآتي:

وهو أن المراد من الأحكام ماذا؟ كلها أو بعضها، وهذا بناء على أن المراد بالعلم
نفس المسائل أو التصديق بالمسائل .

وأما إذا أريد من العلم الملكة الحاصلة من التصديق بها فلا يرد الاعتراض كما
أشار إليه المصنف في الجواب .

بخلاف التعريف الأول؛ فإن الحكمة المذكورة فيه عبارة عن الملكة فلا يرد ذلك
الإشكال.

(١) ف (العلم) في تعريف الفقه جنس يشمل جميع العلوم، وبقوله بالأحكام
الشرعية، خرج جميع الأحكام غير الشرعية، وكذلك خرج بهذا القيد علم الكلام؛ لأن
المراد بالأحكام الشرعية الأحكام الشرعية الفرعية، فعلم الكلام علم بالأحكام
الأصلية الاعتقادية .

ومعنى الأحكام الشرعية : الأحكام التي عُلِمَتْ بالشرع، أي التي يتوقف علمها
على الشرع، سواء كان للعقل فيها دخل أم لا، فالعلم بوجوده تعالى واجب عقلي، ولو لم
ينزل الشرع، فإن أصحاب العقول السليمة كلهم قائلون بوجوده تعالى، وأما
الدهريون فهم أيضاً قائلون بوجود موجود واجب الوجود الذي ينتهي إليه سلسلة
وجود الكائنات، ولكن أخطئوا في تعيين مصداق ذلك الموجود دائم الوجود، فجعلوه
مادة لحياتها ولا علم ولا شعور ولا قدرة بل ذلك الموجود هو الله تعالى.

٢- قوله: من أدلتها التفصيلية: قال صاحب التوضيح (في شرح قيود تعريف الفقه): تحت قوله: (أي العلم الحاصل عن أدلتها الخ) "فعلم أن (قوله: عن أدلتها) متعلق بالعلم"، فإضافة (الأدلة) إلى الضمير العائد إلى (الأحكام) للعهد، والمعهود الأدلة الأربعة، فخرج عن تعريف الفقه علم المقلد بالمسائل الفقهية؛ لأن علمه يحصل من قول مجتهد، أو من أقوال مقلديه، لا من الأدلة الأربعة.

وبما أن قيد (من حيث حصولها من الأدلة) معتبر ومقدر في التعريف (كسائر التعريفات) خرج عن تعريف الفقه علم الرسول ﷺ؛ لأن علمه حصل بالوحي (بالكتاب والسنة) لا الإجماع أو القياس؛ ولأن علم الرسول ﷺ يكون حدسياً لا نظرياً وكسبياً (إلا فيما اجتهد من الأحكام)، وكذلك خرج علم جبرئيل؛ لأنه حدسي، وليس علمه للعمل بها، وخرج علم الله تعالى أيضاً؛ لأنه حضوري، وليس بحصولي حتى يحتاج إلى الحدس أو النظر؛ ولأن العلم عن الدليل إنما يحصل بعد ترتيب الدليل وترتيب مقدماته، وعلمه تعالى دفعي، لا تدريجي، ولا موقوف على الكسب والنظر.

٣- قوله: وأورد إن كان المراد الجميع الخ: حاصل الإيراد إما أن يكون المراد بالأحكام في تعريف الفقه في قوله: (العلم بالأحكام) جميع الأحكام الشرعية، وإما أن يكون المراد بها بعضها؟ فإن كان المراد الأول (العلم بجميع الأحكام) فلا يصدق التعريف بعلم من هو كالشمس في نصف النهار، مثل الإمام أبي حنيفة، فإنه لم يدع العلم بجميع الأحكام، بل اعترف بعدم العلم ببعض المسائل (كمسألة الدهر) وقال: لا أدري (ما هو الدهر؟) وكذلك الإمام مالك، فإنه اعترف بعدم العلم بجواب ست وثلاثين مسألة فقهية، وكذا لا يصدق تعريف الفقيه عليها.

وإن كان المراد الثاني (العلم ببعض الأحكام) فلا يكون تعريف الفقه مانعاً عن دخول غيره، فدخل في تعريف الفقه، فقه المقلد، إذا علم مسألة أو أكثر منها عن دليل تفصيلي، والحال أنه لا يكون فقيهاً؛ لأن أكثر علمه يحصل من قول مجتهد دون الأدلة.

ثم أجاب المصنف عن هذا الإيراد باعتبار الشقين: وقال: وأجيب الخ.

١- وملخص الجواب باعتبار الشق الأول: أن المراد بالأحكام جميعها، والمراد

بالعلم الملكة الحاصلة من التصديق بالمسائل، فلا شك أن أبا حنيفة ومالكا وكل فقيه عنده ملكة فقهية للاستنباط يستطيع العلم بجميع الأحكام لأجل تلك الملكة، وإن لم يكن حاصلاً له بالفعل، فالمراد بالعلم بالأحكام هو العلم بالقوة دون الفعل، فشمّل تعريف الفقه علم هؤلاء الفقهاء، وصار التعريف جامعاً لأفراده.

٢- وحاصل الجواب باعتبار الشق الثاني: أن المراد بالأدلة في قوله (من أدلتها التفصيلية) الأمارات والعلامات أي الأدلة الظنية، فيكون التعريف مانعاً عن دخول الغير، وهو فقه المقلّد؛ لأنّ تحصيل العلم بالأحكام لوجوب العمل من الأدلة الظنية إنما يكون عن خواص المجتهد، وليست هذه المرتبة حاصلة للمقلّد بالاجماع.

فإن المقلّد لو حصل له العلم بوجوب العمل بمسألة شرعية عن دليل ظني لا يكون له سنداً، ولا يجب عليه العمل بتلك المسألة، وكذا لا يكون سنداً لغيره، ولا يجب على غيره العمل بها أيضاً، فإن السند للمقلّد قول المجتهد القطعي، لا قول المقلّد نفسه على الظن، ولا قول المجتهد المبني على الظن، وإنما يكون دليل المقلّد القول القطعي للمجتهد، وهذا معنى قوله: "وأما المقلّد فمستنده قول مجتهد لا ظنه ولا ظنه.

ويرد على هذا الجواب إشكال: وهو أن الدلائل الظنية مفيدة للظن، والظن لا يكون موصلاً إلى العلم القطعي، والفقه علم قطعي، فكيف يصح أن يراد من الأدلة الأمارات والأدلة الظنية؟

والجواب عنه أن الظن هنا يفضي إلى العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، فالظن قد يفضي إلى العلم بوجوب العمل، وإن لم يفض إلى الجزم بثبوت الدليل. وتقدير العبارة في الأصل هكذا: "بأنه العلم القطعي (بتقدير الصفة) بالأحكام، أي بوجوب العمل (بتقدير المضاف والمضاف إليه) بالأحكام الشرعية".

ثم أراد المصنّف تفصيل الجواب باختصار الشق الثاني وقال:

وتحصيل العلم بوجوب العمل بتوسط (أي بواسطة) الظن من خواص المجتهد إجماعاً وأما المقلّد فمستنده (دليله) قول مجتهد (أي القول

الثابت بالقطع عن مجتهده) لا ظنّ المقلّد (أي لا علمه المبني على الظنّ) و لا ظنّ المجتهد (أي القول المظنون له) فاعرف الفرق بين المجتهد والمقلّد، حتّى لا تقول مثل من قال: كما أنّ مظنون المجتهد واجب العمل عليه، كذلك وجب العمل على مقلده بمظنونه، فهما سيّان (متساويان في وجوب العمل بالظن)

أي تحصيل العلم القطعي بوجوب العمل بالأحكام الشرعية بواسطة العلم الحاصل من الأدلّة الظنية من خواص المجتهد بالاجماع؛ لأن العمل بمقتضى الظن واجب على المجتهد بالاجماع، فإن المجتهد إذا قال: هذا مظنوني مجتهداً (أي علمته بالظنّ حال كوني مجتهداً) وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل“ ينتج أنّ هذا واجب العمل.

فالصغرى (هذا مظنوني) بديهية، ودليل الكبرى (وكل ما هو مظنون المجتهد فهو واجب العمل) الاجماع.

وأما المقلّد فلا يصلح ظنّه أن يكون دليلاً يجب العمل به؛ لأنه ناقل عن المجتهد، ومن ثمّ قال المصنف: وأما المقلّد فمستنده ودليله قول مجتهده، لا ظنّه، أي لا علمه المبني على الظنّ ولا ظنّ مجتهده أي لا قول مجتهده المبني على الظنّ؛ فإنّ الظنّ لا يغني عن الحق شيئاً، أي لا يحصل اليقين من الظنّ، سواء كان ظنّ المقلّد نفسه أو ظنّ مجتهده.

ولما كان يرد الإشكال على الجواب باختيار الشق الثاني أشار إليه المصنف بقوله:

نعم يلزم أن يكون (الفقه) عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية، لا العلم بها (بالأحكام الشرعية) (ثمّ أشار إلى الجواب عنه فقال): إلّا أن يقال إنه (تعريف الفقه) رسم (لا حدّ) فيجوز (التعريف باللازم) (ثمّ أشار إلى اعتراض آخر وقال) وفيه ما فيه

١ - وتفصيل الإشكال على الجواب باختيار الشق الثاني: أنه لو كان المراد بالأدلّة

الأمارات والأدلة الظنية، يلزم أن ألا يكون الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية، فلا يكون هذا التعريف تعريفاً للفقه، بل يكون تعريف الفقه هكذا: هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية.

٢- وتفصيل الجواب عن هذا الإشكال: أن لزوم كون تعريف الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية ليس بممنوع، يعني لو كان الفقه هو العلم بوجوب العمل بها لا بأس به، إذ لازم العلم بالأحكام الشرعية وغرضه هو وجوب العمل بها، فوجوب العمل بالأحكام من لوازم العلم بها، وتعريف الفقه ليس بحدّ أي تعريفاً بذاتيات الفقه، بل هو تعريف بالرسم، وإنما يكون التعريف بالرسم باللائم، وهذا تعريف للفقه بلازمه، وهو وجوب العمل بالأحكام الشرعية.

فإذا علم المجتهد الأحكام من أدلتها، وجب العمل بها عليه بعلمه، ووجب العمل على مقلّده بقوله وإظهاره وجوب العمل عليه.

٣- وتفصيل الاعتراض الذي أشار إليه المصنف بقوله: "وفيه ما فيه" على وجهين:

الأول: أنا لا أسلم أن العلم بوجوب العمل بالأحكام الشرعية لازم للعلم بها؛ لأن المقلّد يحصل له العلم بالأحكام من قول المجتهد، ولا يحصل له العلم بوجوب العمل بها بمجرد العلم بالأحكام، فلو كان لازماً لحصل له العلم بوجوب العمل بها أيضاً.

والوجه الثاني: أني سلمت أن العلم بوجوب العمل بالأحكام لازم للعلم بها، ولكن ليس بلازم جاز التعريف به؛ لأن اللازم على نوعين:

ما يكون محمولاً على الملزوم، نحو الإنسان ضاحك.

وما لا يكون محمولاً عليه، كالكتابة والضحك، فإنهما لا يحملان على الإنسان

بالاشتقاق.

وإنما يكون التعريف باللائم المحمول؛ لأن معرّف الشيء ما يكون محمولاً عليه بالاشتقاق أو المواطاة كالحَيوان الناطق للإنسان، ووجوب العلم بالأحكام الشرعية ليس بمحمول على العلم بالأحكام الشرعية، فلا يصح أن يقال: العلم بالأحكام الشرعية هو العلم بوجوب العمل بها.

وقال المصنّف في شرح قوله: "وفيه ما فيه": إنّ العلم بوجوب العمل من لازم وجود العلم بالأحكام، وليس من لوازم ماهيته، وإنّما يكون المحمول من لوازم الماهية، وليس وجوب العمل داخلاً في ماهية الفقه، وإلاّ لم يكن حد علم الفقه بدون ذكر العمل، فلا يكون العلم بوجوب العمل (مع كونه لازماً) معرفاً لعلم الفقه .
ولمّا أورد على تعريف الفقه إشكال آخر أشار المصنّف إليه وإلى الجواب عنه بقوله:

و من ههنا (من أجل أنّ المراد من الأدلّة الأمارات والأدلّة الظنيّة، وأنّ الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالأحكام وهو قطعي) علمت اندفاع ما قيل (في الاعتراض) : إنّ الفقه من باب الظنون، فيكفّ يكون علماً ؛ ثمّ أشار إلى الجواب الآخر) و قال : على أنّ العلم (يستعمل) حقيقة فيما (في علم) ليس بتصور أيضاً

وهذا هو الإشكال الثاني الوارد على التعريف الثاني للفقه، وأجاب عنه المصنّف أيضاً بوجهين:

١- تفصيل الإشكال : هو أنّ تعريف الفقه بالعلم غير صحيح؛ حيث أنّ الفقه ليس بعلم أصلاً ؛ فإنّ العلم في اصطلاح المتكلّمين عبارة عن الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ونفس الأمر، والفقه ليس كذلك ؛ فإنه عبارة عن العلم بالمسائل الظنية، لا الاعتقاد الجازم، فلا يكون علماً، فلا يصحّ تعريفه بالعلم.

٢- وتفصيل الجواب الأول: أنّ الفقه هو العلم بوجوب العمل بالأحكام، وهو قطعي، وليس بظنيّ، وهذا التعريف تعريف بالرسم كما مرّ.

٣- وتفصيل الجواب الثاني: أنّ العلم (كما يطلق على التصور حقيقة) يطلق على غير التصور (أي التصديق بأنواعه الأربعة) أيضاً حقيقة، فيشمل العلم الأنواع الأربعة للتصديق: وهي الظنّ والجهل المركّب والتقليد واليقين، فالمراد بالعلم المذكور في تعريف الفقه هو الظنّ (بقرينة الأمارات المرادة من الأدلّة).

التعريف الثالث للفقہ

و بعضهم (كصاحب التوضيح) جعل الفقہ عبارة عن الأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط أي قال : هو العلم بالأحكام القطعية مع ملكة الاستنباط، ثم ذكر الايراد على هذا التعريف، وقال : ويلزم عليه على (هذا التعريف) خروج المسائل الثابتة بالأدلة الظنية (عن تعريف الفقہ) ثم أشار إلى رد من يقول : إن المسائل الثابتة بالأدلة الظنية قليلة، فلا يضر خروجها عن التعريف، فقال رداً على هذا القائل : وهي (المسائل الثابتة بالأدلة الظنية) كثيرة كالمسائل الثابتة بأخبار الآحاد والقياس، ثم نور دعواه وقال : ألا ترى (أيها المخاطب) أن السنة المتواترة (المفيدة للقطع) قليلة جداً، ثم رد على صاحب التوضيح وقال : والتزام ذلك (إخراج المسائل الظنية عن تعريف الفقہ) التزام (إيجاب على نفسه) من غير ذكر دليل (يستلزم ذلك الإخراج)

التعريف الرابع للفقہ والإشارة إلى رده

والإمام البزدوي لما قسم الفقہ في أصوله إلى ثلاثة أقسام : قال والقسم الثالث هو العمل به، حتى لا يصير نفس العلم مقصوداً. فكأنه قال : الفقہ هو العمل بالأحكام الشرعية، فرد المصنف عليه وقال :

وجعل العمل داخلاً في تحديد هذا العلم (تعريف الفقہ) كما ذهب إليه بعض مشايخنا (وهو الامام البزدوي) بعيد جداً

لأن العلم المدون إما عبارة عن نفس المسائل، أو عبارة عن التصديق بها. أو عن الملكة الحاصلة من تصديق تلك المسائل. وأما إطلاق العلم على نفس العمل فغير مسموع عن القوم، نعم يكون العمل غاية للعلم، ومقصوداً منه.

ذكر المصنف للقدح على تعريف الجمهور (التعريف الثاني) اعتراضين، ولرد على تعريف صاحب التوضيح (التعريف الثالث) أيضاً ذكر اعتراضين، وأما للرد على

تعريف البردوى (التعريف الرابع) ذكر إشكالاً واحداً، وأما التعريف الخامس الذى أشار إليه في التعليق فسكت عنه، لأنه تعريف المتقدمين، وشامل للعلوم الإسلامية كلها.

تعريف أصول الفقه لقبا

وأما لقباً فهو علم بقواعد يتوصل بها (المجتهد) إلى استنباط الأحكام
الفقهية من دلائلها

المثال التطبيقي: وجوب الصلاة حكم فقهي، وإنما يمكن الوصول إليه من دليله
التفصيلي (أقم الصلاة) بعد الاستعانة بالقاعدتين:
الأولى: أن (أقم) أمر.

وثانيتها: أن الأمر للوجوب، وهما قاعدتان أصوليتان.

وإذا كان (أصول الفقه) لقباً لعلم مخصوص يكون الأصول (جمع أصل) بمعناه
اللغوي، أي ما يبتني عليه غيره، فإن ابتناء الفقه في استنباطه من أدلته يكون على قواعد
خاصة يبحث عنها في علم أصول الفقه، كما أن ابتناء ثبوته يكون على أحد الأدلة
الأربعة، ومن هذين الوجهين قد يكون (الأصول) بمعنى الأدلة كما ذكر في التعريف
الإضافي، وقد يكون بمعنى القواعد، كما اختير هنا لفظ (بقواعد) بدل لفظ (بأصول).

وقد مرّ في شرح الديباجة تعريف القاعدة ومثالها التطبيقي بهيئة القياس
الاقتراضي وهيئة القياس الاستثنائي، فلا حاجة للاعادة.

واعلم أن التعريف (عند المنطقيين) على نوعين:

حد إن كان بذاتيات المعرف، ورسم إن كان بعرضياته ولوازمه.

ثم الماهية (ما يقع في جواب السؤال بما هو في المذكر، والسؤال بما هي في المؤنث)
على نوعين:

حقيقية، كما هي الحيوان والنبات، وغيرهما من الموجودات الخارجية، واعتبارية،
كما هي الكلمة والكلام، والكلي والجزئي والأصل والفرع، وغيرهما من الموجودات الذهنية

وماهيات العلوم المدونة من القسم الثاني عند الجمهور.

وهل للعلوم (كالفقه وأصوله، والنحو، والضرف والمنطق) ماهيات حقيقية؟
فيكون تعريفاتها حدّاً لها، أولها ماهيات اعتبارية؟ فتكون تعريفاتها رسماً لها، فبدأ
المصنّف في هذا البحث وقال:

١- قيل حقائق العلوم المدوّنة (هي) مسائلها المخصوصة أو التصديق
بها فرداً فرداً، وأمّا المفهومات الكلية الداخلة في تعريفاتها التي تذكر في
مقدمات الكتب فأجزاء محمولة عليها، (وهي) مسائلها المخصوصة،
أو إدراكاتها (أي التصديق بتلك المسائل)

٢- ثم فرّع على هذا القول وقال: فالمفهومات الكلية التي تذكر في
المقدمات (في تعريفات العلوم) لأجل البصيرة رسوم (لها) (وأقام على
تفريعه هذا دليلاً وقال): بناءً على أن (الشيء) المركّب من أجزاء غير
محمولة (أي مما لا يصح حملها عليه) كالعشر (المركّبة من الواحدات)
لاجنس له ولا فصل، (أي ليس لمثل هذا المركّب جنس ولا فصل) وآلا
لزم تعدد الذاتي، (أي يلزم أن يكون لهذا المركّب ذاتيان)

٣- ثم اعترض المصنّف على هذا الدليل (بطلان تعدد الذاتي) وقال: وفيه
نظر (أي هو محلّ توجه العقل وتفكره في صحته) أشرت إليه في
(السلم) (سلم العلوم وهو كتاب للمصنّف في المنطق)

وقال المصنّف في تعليقه الذي عبّر عنه ب(منه):

حاصل ما ذكر فيه (في السلم) أن الفرق بين الأجزاء المحمولة وغير
المحمولة أنّها هو بالاعتبار، ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشيء واحد
بالذات، فاللازم تعدد الذاتي بالاعتبار، وهو ليس بمحال؛ لأنّ العقل
قد يعتبر أحدهما لا كليهما، وإنما المحال وجود ذاتين حقيقيين، فافهم

وأنما قيد العلوم بالمدونة لأن نفس العلم بدون لحاظ التدوين، قد يكون نظرياً متعسراً لتحديد، وقد يكون نظرياً مبسّراً لتحديد، وقد يكون من أجلى البديهيات كالتور والسرور، فلا يكون المسائل أو التصديق بالمسائل نفس مطلق العلم (غير المدون) وقيد المسائل بالمخصوصة؛ لأن نفس المسألة بدون رعاية الخصوص (من كونها نحوية أو صرفية أو أصولية) لا تكون من حقائق العلوم المخصوصة.

قوله : فالمفهومات الكلية : هذا شروع فيها هو المقصود، من أن المفهومات الكلية التي تذكر في التعريفات (في ضمن المقدمات) لأجل افادة البصيرة في مباحث الكتاب (كلها رسوم، وليست بحدود ؛ لأن حد الشيء يكون تمام حقيقته، (كالحيوان الناطق للإنسان) ولو كانت حدوداً لها لكانت تمام حقائقها، والمسائل المخصوصة أيضاً حقائق تلك العلوم، فيلزم أن يكون لكل علم حقيقتان أو ذاتيان. وهذا هو مفهوم كلام المصنف : "وإلا لزم تعدد الذاتي" دليل الملازمة أو وجه اللزوم، أن الجنس والفصل لشيء يكونان تمام حقيقته، وهما جزآن محمولان على الشيء، فلو كانت المسائل أو التصديقات بها (التي هي أجزاء غير محمولة على العلوم وخارجة عنها) حداً لها وداخله في حقائقها يلزم أن يكون لعلم حقيقتان أو ذاتيان، وهذا كما ترى، أي فاللازم باطل والمألوم (كون المسائل أو التصديقات بها) عين تلك العلوم مثله في البطلان .

قوله : كالعشرة المركبة الخ : مثال (بل نظير) للمركب من الأجزاء غير المحمولة، كالواحدات التي يتركب منها العشرة، ولا يقال لكل واحد منها عشرة .

قوله : وفيه نظر أشرت إليه في (السلم) : وما أشار إليه في "السلم" كما يلي : وهنا (في جواز تعدد الحقيقة بالأجزاء الذهنية والخارجية) مذهبان :

الأول : مذهب السيد الشريف، هو يقول : إذا كان للشيء أجزاء ذهنية لا يمكن أن يكون له أجزاء خارجية، وإلا فيلزم أن يكون لشيء واحد حقيقتان .

والثاني : مذهب المحققين من المنطقيين، وهم يقولون : إن التركيب الذهني (أي وجود الأجزاء الذهنية) يستلزم تركيب الخارجتي (يعني يستلزم وجود الأجزاء الخارجية) لأن الأجزاء الذهنية عبارة عن الجنس والفصل، والجنس في مرتبة لا بشرط

شيء (في مرتبة الإطلاق وعدم اعتبار القيود وجوداً وعدمياً) جزء ذهني للماهية المركبة (كالحيوان للإنسان) فوجب حمله على ذلك المركب، وفي مرتبة بشرط لا شيء (أي بشرط خلوه عن القيد) يكون ذلك الجنس مادةً ويمتنع حمله على ذلك المركب، وكذلك الفصل في مرتبة بشرط لا شيء صورة، ويمتنع حملها على المركب المذكور، لأن ذلك المركب ليس عبارة عن المادة فقط أو عن الصورة فقط حتى يصح حملها عليه واحدة واحدة، وإنما يجوز حملها معاً، فلا يقال: الإنسان جسم فقط أو نفس فقط، وأما الأجزاء الذهنية فجواز حمل كل واحد منها منفرداً على الكل، فيقال: الإنسان حيوان، كما يقال الإنسان ناطق.

فعلم أن الأجزاء الذهنية تستلزم الأجزاء الخارجية، فيكون للمركب الذهني حقيقتان: خارجية وذهنية، فثبت له ذاتيان. ولكن هذا ليس بباطل؛ لأنه ليس بين الماهيتين (الخارجية والذهنية) تناقض، بل يكون بينهما تلازم، كما مر.

نعم إذا كان لشيء واحد حقيقتان خارجيتان، أو حقيقتان ذهنيّتان، فهذا باطل؛ لأن إحداهما تغني عن الأخرى، فلو كانت تلك المفهومات المذكورة في تعريفات العلوم حدّاً لها لا يلزم المحذور. وصار حاصل النظر الذي أشار إليه في (السلم) وأعادته لحسنه في (المسلم) أن تعدد الذات أو وجود الحقيقتين لشيء واحد إنما يكون باطلاً إذا كانتا خارجيتين أو ذهنيّتين، وأما إذا كانت إحداهما خارجيةً، والأخرى ذهنيةً فلا محذور فيه، فسقط الاعتراض على كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدونة، ولكن بقي هنا إشكال آخر أشار إليه المصنّف بقوله:

نعم، يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة، مع أنهما نوعان (متبائنان)
تحقيقاً (حقيقة) (وأشار إلى وجه لزوم الإشكال أو إلى الجواب عنه
فقال:) فتفكر

وأشار في الحاشية التي كتب بعدها (منه) إلى تفصيل ذلك الإشكال، وقال: نعم يلزم الخ يعني يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم اتحاد التصور

والتصديق ؛ لأن الحدّ عين المحدود وحقيقته، وهذا إذا كانت العلوم عبارة عن الادراكات فظاهر، وأما إذا كانت حقائقها نفس المسائل، فتلك بناء على اتحاد العلم والمعلوم، فتدبر (منه)

قوله: نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق الخ : لما لم يصح الاعتراض السابق (لزوم تعدد الذاتي) عند المصنّف جاء باعتراض آخر (على تقدير كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم) أي إذا كانت تلك المفهومات حدوداً للعلوم المدوّنة يلزم اتحاد التصور والتصديق وهو باطل، فكونها حدوداً أيضاً باطل، فقال المصنّف في دليل بطلان اللازم (اتحاد التصور والتصديق) "مع أنها نوعان (متبائنان) تحقيقاً" أي حقيقة، وأشار إلى بيان اللزوم بقوله (فتفكّر).

وحاصل دليل اللزوم أنّ العلم المعرّف إقاماً عبارة عن نفس المسائل، أو عن التصديق بها، فعلى التقدير الثاني (كون العلم عبارة عن التصديق بالمسائل) لزوم الاتحاد بين التصور والتصديق ظاهر، لأنّ الحدّ عبارة عن تصور المحدود، والمحدود هو العلم الذي هو نفس التصديق، فلزم اتحاد التصور (الحدّ) واتحاد التصديق (المحدود) وعلى تقدير الأول (كون العلم نفس المسائل) يكون الحدّ متحدّاً مع العلم، وهو نفس المسائل، والمسائل متحدة مع الادراكات المتعلقة بها؛ لأجل ضرورة الاتحاد بين العلم والمعلوم، فصار الحدّ متحدّاً مع التصديق المتعلق بالمسائل، فلزم اتحاد التصور والتصديق على التقدير الأول أيضاً.

ويمكن أن يكون في قوله (فتفكّر) إشارة إلى اعتراض، وهو أنّ العلم في صورة اتحاد العلم والمعلوم يكون بمعنى الصورة العلمية، لا بمعناه الحقيقي (ما به الانكشاف) لأنه (المصنّف) قال في السّلم: "إنّ العلم في مسألة الاتحاد بمعنى الصورة العلمية" فالعلم بمعنى نفس المسائل أو التصديق بها لا يكون متحدّاً مع المعلوم، بل العلم بمعنى الصورة العلمية يكون متحدّاً مع المعلوم، ففي صورة كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم لا يلزم الاتحاد بين العلم والمعلوم، ولا بين التصور والتصديق، فبقى الجواز والإمكان قائداً. (إمكان كون تلك المفهومات حدوداً للعلوم)

أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة

التمهيد

واعلم أنه لا بدّ هنا من معرفة الأشياء الثلاثة أولاً:

١- اسم الجنس: هو ما كان موضوعاً لمعنى كلي مطلق من غير رعاية التعيين والوحدة في الذهن، كالماء، فيشمل القليل والكثير.

٢- علم الجنس: هو ما وضع لمعنى كلي مع لحاظ التعيين والوحدة في الذهن، كأسامة للأسد (الحيوان المفترس) وهو النوع الواحد، أي يقام لفظ "أسامة" مقام لفظ "الأسد" علماً.

٣- علم الشخص: وهو ما وضع لمعنى جزئي مشخص، كزيد لشخص معين.
واختلفوا في أسماء العلوم وأسماء الكتب المؤلفة بأنها من أى نوع من هذه الأنواع الثلاثة؟ فقال المصنف:

ثم اختلف في أسماء العلوم، (١) ف قيل: هي أسماء جنس، وهو الظاهر، (وهذا رأي المصنف) (٢) وقيل: بل هي أعلام جنس، (وهذا مذهب السيد زاهد الهروي) (وقال المصنف في ردّ هذا المذهب: قلنا ثبوت (علمية الجنس) لأجل الضرورة، وليست (الضرورة بموجودة هنا، فلاحاجة إلى اعتبارها) (٣) وقيل: (بل هي أعلام) شخصية (موضوعة لمجموعة مشخصة من المسائل) وهذا مذهب ابن الهمام

(ثم ذكر المصنف دليل هذا القول وقال: إذ الفقه مثلاً (الذي هو اسم لمجموع المسائل) لا يصدق على مسألة مسألة، (فلو كان الفقه اسم جنس أو علم جنس لصدق على القليل (مسألة مسألة) كما يصدق على الكثير (مجموع المسائل الفقهية؛ لانهما كليان)

(ثم أشار إلى الإشكال وجوابه، فقال:) أقول وفيه أنه منقوض بالبيت؛ لأنه اسم جنس، ولا يصدق على كلّ جزء جزء منه، فلا يكون علم

شخص، فكيف يكون الفقه وأمثاله علم شخص؟
والحلّ أنّ المعنى الكلي قد يكون مركّباً من أجزاء متفقة (الحقيقة) نحو
الأربعة المركّبة من أربع وحدات، (وقد يكون مركّباً من أجزاء)
مختلفة الحقيقة ، نحو السّكنجيين (المركّب من الفلفل والحلّ
والعسل) فالأربعة والسّكنجيين لا يحملان على أجزائهما وليسا من
الأعلام الشخصية، فلا يلزم من عدم الصدق على البعض (بعض
الأجزاء الشخصية) كون أسماء العلوم أعلاماً شخصية

(١) قوله: لأجل الضرورة، وليست الضرورة بموجودة (هنا) : وهذه العبارة ردّ
على السيّد زاهد الهروي بأنّ القول بعلمية الجنس إنّما يكون لأجل ضرورة منع الضرف
أو غيره، وليست الضرورة بموجودة هنا، فإن ضرورة علمية لفظ (أسماء) للجنس
لأجل الضرورة أنه غير منصرف، وليس فيه سبب منع الضرف إلّا التأنيث اللفظي،
وهو سبب واحد، فلا بد من اعتبار سبب آخر ليصنح وجه منع صرفه، فاعتبر العلمية
بأنّه علم لنوع خاص من الحيوان، وهو الحيوان المفترس (الأسد، وأما في أسماء العلوم
فلا توجد هذه الضرورة، فلا حاجة إلى اعتبار العلمية.

قوله: والحلّ الخ : وحاصل النقض كما أنّ الفقه لا يصدق على جزء جزء منه أي
على مسألة مسألة، كذلك البيت لا يصدق على السقف فقط، أو على الجدران فقط، أي
على كل جزء جزء منه، ومع ذلك هو اسم جنس، ولا يكون علم شخص، فكيف يكون
أسماء العلوم (الفقه والنحو والصرف وأمثالها) لأجل عدم صدقها على مسألة مسألة
أعلام شخصية؟ وهذا معنى قوله: "فلا يلزم من عدم الصدق على البعض كونها علماً
لأشخاص".

وحاصل الحلّ : أنّ الكلي (سواء كان أسماء العلوم أو غيرها) إنّما يصدق على
أفرادها (كمجموع المسائل المختلفة الموجودة في كتب مختلفة) وكالبيوت المختلفة،
وأربعة صادقة على أشياء مختلفة، وأنواع السّكنجيين، فإن لفظ (الفقه) ولفظ
(الأربعة) ولفظ (السّكنجيين) ولفظ (البيت) يصدق كلّ واحد منها على أفرادها، ولكن

لا يصدق شئ منها على أجزائه منفردة أي على كل جزء جزء منه، والمعتبر في صدق الكل هو الأفراد، لا الأجزاء. سواء كانت الأجزاء متفقة الحقيقة، كأجزاء الأربعة أو مختلفة الحقيقة كأجزاء البيت، وأجزاء العلوم (مسائلها) وأجزاء السكنجبين (الفلفل والخل والعسل) فالمانع عن الحمل هو الجزئية لاتفاق الأجزاء واختلافها، ففي منع حمل الأجزاء على الكل انفراداً أسماء العلوم وغيرها من المركب من الأجزاء غير المحمولة كلها سواء، ففي عدم كونها أعلاماً شخصية أيضاً سواء.

موضوع أصول الفقه

وموضوعه (أصول الفقه) الأدلة الأربعة : (وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس) إجمالاً، أي من حيث الإجمال، من غير بيان أنواع الكتاب والسنة، والاجماع والقياس باعتبارات مختلفة وأما من حيث التفصيل (آية آية وحديثاً حديثاً) فإثباتاً في علم التفسير والحديث، وليس هذا البحث من علم الأصول.

ولما كان وهم إيراد الإشكال بأن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم فيلزم منه أن يكون أصول الفقه أربعة علوم، فإن تمايز العلوم باعتبار تعدد وتمايز الموضوعات، فالظن والمنطق علمان مختلفان لاختلاف موضوعهما، فأشار المصنف إلى رذ هذا الوهم وقال:

وهي (الأدلة الأربعة) مشتركة في الإيصال إلى حكم شرعي (وابتات)

وحاصل الكلام أن تعدد الموضوع يدل على تعدد العلوم إذا لم يكن بين تلك الأمور المتعددة جهة الوحدة والقدر المشترك، والقدر المشترك أو جهة الوحدة بين الأدلة الأربعة هنا هو الإيصال إلى الحكم الشرعي واثباته.

واعلم أن المصنف ذكر بالنسبة إلى حجية الاجماع والقياس ثلاثة أقوال :

الأول: أن بحث حجية الاجماع وخبر الواحد والقياس من مسائل الفقه.

والثاني: أنه ليس بمسألة نظرية حتى يحتاج إلى البحث عنها في علم من العلوم، بل

هي مسألة بديهية من ضروريات الدين.

والثالث : أنه من مسائل علم الكلام، كالبحت عن الكتاب والسنة، و جعل المصنّف هذا القول حقاً .

فأشار إلى القول الأول ثم الرد عليه، وقال :

وما قيل : إنّ البحت عن حجية الإجماع والقياس من الفقه؛ إذ المعنى (أي المعنى المقصود من حجيتهما) أنه يجب العمل بمقتضاها (ثم شرع في الردّ على هذا القول فقال:) ففيه (أولاً) أن هذا فرع الحجية، (وثانياً) على أن جواز العمل أيضاً من ثمراتها (ومقتضاها)

١- شرح القول الأول : لما أثبت أن موضوع أصول الفقه الأدلة الأربعة من حيث الإيصال، فالآن يشير إلى مسألة اختلافية بالنسبة إلى بحت حجية دليلين من الأدلة الأربعة، وهما الإجماع والقياس بأن هذه المسألة من أي علم ؟

فذكر القول الأول وقال: وقيل إنه (البحت عن حجيتهما) من الفقه، لأنّ المراد بالأول قولهم : "الإجماع حجة، والقياس حجة" ومقصوده أن العمل بمقتضاها واجب، فموضوع هذا القول (هذه القضية (العمل) ومحموله (واجب) وكلّ مسألة كان فيها البحت عن وجوب العمل تكون من الفقه. فثبت أن بحت حجية الإجماع والقياس من الفقه.

شرح الرد عليه : (١) وحاصل الردّ أولاً : أنا لا أسلم أن معنى قولهم : الإجماع حجة والقياس حجة أن العمل بمقتضاها واجب، بل هذه المسألة (أن العمل بمقتضى الإجماع والقياس واجب) فرع وموقوف على حجية الإجماع والقياس، أو على مسئلتى "الإجماع حجة، والقياس حجة" لأنه لو لم تثبت حجيتهما لم يثبت وجوب العمل بمقتضاها، فالحاصل أن وجوب العمل بمقتضى الإجماع والقياس فرع وموقوف عليه، وحجيتهما أصل وموقوف، فلا يكون وجوب العمل بمقتضاها عين حجيتهما.

(٢) وحاصل الردّ ثانياً : أن وجوب العمل كما يثبت بالإجماع والقياس كذلك

جواز العمل بل كراهته أيضاً يثبت بالاجماع أو القياس؛ لأنَّ صفة العمل الذي هو فعل المكلف ليس بمنحصر في الوجوب، بل الجواز والاباحة والكراهة أيضاً من صفات فعل المكلف، وبالاجماع والقياس يثبت جميع صفات عمل المكلف، فالقول بأن معنى حجية الاجماع والقياس أن وجوب العمل يكون مقتضاهما خطأ؛ فإنه جاز أن يكون معناها جواز العمل أو كراهة العمل بمقتضاهما، فإنهما أيضاً من ثمرات حجيتهما.

القول الثاني :

ومن قال :ليست (حجية الاجماع والقياس) مسألة أصلاً، (لا من الفقه ولا من غيره) لأنها ضرورة دينية، فقد بعد (عن الحق) وان سَلِمَ إِنَّا فَلَا يُسَلِّمُ لِمَا

٣- شرح القول الثاني : أي قال هذا القائل :ان المسألة :”الاجماع حجة أو القياس حجة“ ليست مسألة نظرية أصلاً، لا من الفقه ولا من أصوله ولا من الكلام، لأنَّ مسائل هذه الفنون (العلوم) تكون نظرية يبحث عن ثبوتها وعللها، ومسألة حجيتها مسألة بديهية من ضروريات (وبديهيات) الدين، فلا حاجة إلى البحث عنها.

الرد على هذا القول : قال المصنّف في الرد عليه :فقد بعد هذا القائل عن الحق، أي لا نسلم أولاً أن تكون هذه المسألة بديهية، وإلا فما اختلف في حجيتها أحد، وقد اختلفوا، كما يدل عليه قول المصنّف (لأنَّهما كثر فيهما الشغب) وان سَلِمنا بداهة هذه المسألة وكونها من ضروريات الدين إِنَّا أي من حيث الاستدلال من المعلول إلى العلّة أي من بداهة المسائل الثابتة بالاجماع والقياس إلى بداهة حجية الاجماع والقياس، فلا نسلم لما. أي من حيث الاستدلال من العلّة إلى المعلول، أي من نفس الاجماع والقياس إلى بداهة المسائل الثابتة بهما.

فيجوز أن تكون حجية الاجماع والقياس باعتبار معلولهما وهو وجوب العمل أو جواز العمل بالمسائل الاجماعية أو القياسية بديهية وباعتبار علّتهما (حجية الاجماع والقياس) نظرية، كما أن مسألة توحيد الباري عند الناس بديهية، وأما في نفسها فليست

ببديهية، وكذا كون "كلّ جسم مركّب من الهيولى والصّورة" من بديهيات مسائل الفلسفة، وليست في نفسها بديهية.

القول الثالث :

وأشار المصنّف إلى القول الثالث وحقيتها فقال :

بل الحقّ أنه (كون الاجماع والقياس حجة) من (مسائل علم) الكلام،
كحجية الكتاب والسنة

٣- شرح القول الثالث : يعنى مسألة حجية الإجماع والقياس ليست من علم الأصول، بل الحق أنها من مسائل علم الكلام، كما أن حجية الكتاب والسنة من مسائل علم الكلام. وأما البحث عن حجيتها (حجية الإجماع والقياس) في علم الأصول فلما يأتي :

لكن تعرّض الأصولي لحجيتها (حجية الإجماع والقياس) فقط،
لأنهما كثر فيهما الشغب (رفع الأصوات والاختلاف)، وأما حجيتها
(حجية الكتاب والسنة) فمتفق عليها عند الأمة

ولكن الأصوليين إنما تعرّضوا لحجية الإجماع والقياس لأجل الاختلاف الكثير،
ورّد الناس بعضهم بعضاً في حجيتها، فذكرت حجيتها في علم الكلام أيضاً قصداً
وأصالة، وفي علم الأصول تبعاً واستطراداً.
وأما حجية الكتاب والسنة فمن الأمور الاتفاقية عند الأمة المسلمة، فلا حاجة
إلى ذكر حجيتها في علم الأصول.

هل تكون الأحكام أيضاً داخلة

في موضوع علم أصول الفقه؟

فأشار المصنّف إلى الاختلاف الواقع في هذه المسألة وقال :

وفي موضوعية الأحكام اختلاف (ثم قضى بينهم وقال) والحق لا (أي الأحكام لا تكون موضوعاً لعلم الأصول)

(١) و إنما الغرض (من ذكر الأحكام في علم أصول الفقه) التصوير والتنويع (أي تعريف الأحكام وبيان أنواعها) ليثبت أنواعها (أي أنواع الأحكام) بأنواع الأدلة (وأشار إلى الوجه الآخر وقال) وما من علم إلا ويذكر فيه الأشياء (الأخر التي ليست من موضوع ذلك العلم) استطراداً (وتبعاً تمييزاً لمعرفة الأحوال) وترميماً (أي اصلاحاً للغاية المقصودة)

قوله: وفي موضوعية الأحكام اختلاف: ويمكن أن يكون المقصود من هذه العبارة ثلاثة أشياء :

الأول: بيان الاختلاف في كون الأحكام موضوعاً لعلم أصول الفقه.

والثاني: الإشارة إلى ما هو الحق عند المصنف من عدم موضوعية الأحكام لأصول الفقه، مع أنّ صدر الشريعة في "التوضيح" والفتازاني في "التلويح" اختارا كون الأحكام موضوعاً لأصول الفقه مثل الأدلة، والقدر المشترك بين الأحكام والأدلة هو الإثبات، فالأدلة تكون موضوعاً من حيث كونها مثبتة لها، والأحكام من حيث كونها مثبتة بالأدلة.

والثالث: دفع اعتراض موهوم يرد على المصنف بأنه لم ترك الأحكام ولم يقل: وموضوعه الأدلة والأحكام؟

وحاصل الدفع أنّ المصنف بصدد بيان الأمور الاتفاقية، وموضوعية الأحكام مختلف فيها.

ولما ورد الإشكال بأنّ الأحكام لما لم تكن موضوعاً لأصول الفقه عند المصنف فلم ذكر الأحكام في كتابه؟ فأجاب عنه بوجهين:

الأول: ليس ذكر بحث الأحكام في أصول الفقه لأجل أنها موضوع علم

الأصول، بل الغرض من ذكرها هنا تبعاً لأمران:

الأول: بيان تعريف الأحكام، والثاني بيان أقسامها .

والوجه الثاني: أنه ما من علم إلا ويذكر فيه الأشياء الأخر التي ليست منه، وإنما تذكر استطراداً وتبعاً وتتميماً لمعرفة أحوال الموضوع وترميمياً (اصلاحاً للغاية المقصودة من ذلك العلم)

وفائدة علم أصول الفقه (وغايته)

وفائدته معرفة الأحكام الشرعية (من أدلتها) وهي سبب (لفائدته الأساسية) وهو الفوز بالسعادة الأبدية (ولو قال المصنف : وفائدته معرفة طريق استنباط الأحكام الشرعية لكان أوفق بغاية الفن وغرض وضعه)

انتهت المقدمة

المقالة الأولى فى المبادئ الكلامية

ومنها المنطقية، لأنهم جعلوه جزءاً من الكلام، وقد فرغنا عنها فى
"السلم" و"الافادات" والآن نذكر طرفاً ضرورياً منها

المقالة الأولى فى المسائل التى تتعلق بعلم الكلام، ولكن تكون تلك المسائل من
مبادئ أصول الفقه؛ حيث يتوقف عليها فهم بعض مسائل أصول الفقه، وإنما يكون
هذا التوقف فى الطريقة التى اختارها الشافعية؛ حيث أسسوا أصول الفقه على قواعد
المعقول، وأما فى الطريقة الحنفية فلا حاجة إلى تلك المبادئ؛ لأنهم أسسوا أصول الفقه
على قواعد المنقول، وكتب الطرفين تشهد على ما نقول.

وبما أن الكتاب الذى نحن بصدد شرحه مخلوط بين الطرفين يقتضى احتياج المصنف إلى
المبادئ الكلامية.

ثم أشار إلى حاجة أصول الفقه إلى المبادئ المنطقية أيضاً، وقال "ومنها المنطقية" ثم
صرح بأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من علم الكلام كما صرح السيد فى شرح
المواقف، فنسبة المنطق إلى الكلام أقوى، فالمبادئ الكلامية تغني عن ذكر المبادئ المنطقية.

وأشار إلى الوجه الثانى لعدم ذكر المبادئ المنطقية هنا بقوله: وقد فرغنا عن ذكرها
فى كتابنا "السلم" وكتابنا "الافادات"، فإن كليهما فى المنطق وقواعده، ومن احتاج إلى
المبادئ المنطقية فليرجع إليهما.

قال الشيخ المارتونكى: "ومنها أى من المبادئ الكلامية المبادئ المنطقية، ولما ورد
الإشكال بأن المصنف لما ذا لم يذكر المبادئ المنطقية مع أن الأصولى يحتاج إليها؛ فأجاب

عنه بقوله: لأنهم جعلوه جزءاً من الكلام، وحاصل الجواب أن ذكر المبادئ الكلامية يستلزم ذكر المبادئ المنطقية ؛ لأن المتأخرين جعلوا المنطق جزءاً من الكلام، فذكر مبادئه ذكر مبادئه“.

فائدة : وإنما جعل المنطق جزءاً من الكلام ؛ لأن المنطق هو علم بطرق الحدود والبرهان، ويحتاج كل مستدلّ اليه، إذ الدليل والبرهان يحتاج إلى تصور الأشياء وحدودها أولاً، وإلى التصديق بأحكامها وأحوالها ثانياً، والكلام علم بالدلائل القطعية التي تفيد معرفة الذات والصفات الالهية التي يمتاز بها عن خلقه، وكذلك تفيد معرفة حقّية المعاد، والرسالة والمعجزات اللازمة لها، وغيرها مما يجب به الايمان، وبما أن مدار علم الكلام على الدلائل العقلية التي اعتمد عليها الفلاسفة والمعتزلة وغيرهما من الفرق العقلانية البحتة، وجلّ مساعي المتكلمين وعلماء أهل السنة هو الدفاع عن تلك الدلائل بوجوه عقلية مسلمة مبنية على قواعد المنطق وأصوله، احتاج المتكلمون وعلماء الكلام إلى مبادئ المنطق وأصوله وقواعده، فجعلوه جزءاً للكلام جزئية مبادية لا أساسية وأصلية .

الجانب الضروري من المبادئ المنطقية

١- (المبدأ الأول : تعريف النظر وحكمه : وهو في اللغة إمّا التوجه إلى الشيء بعين الوجه ، وإمّا التوجه إليه بعين القلب، وهذا هو المراد هنا، وفي الاصطلاح :)

هو ترتيب المعقول (المعلومات التصورية أو التصديقة التي تكون من المعقولات الثانية) لتحصيل المجهول (أي لتحصيل التصور المجهول أو التصديق المجهول)

واللام في (المعقول) للجنس، فيشمل القليل والكثير، وإنما يتحقق الترتيب في الاثنين فصاعداً، فيراد بالمعقول الكثير، وكذلك اللام في (المجهول) للجنس، فإنّ المجهول الذي يُحصل قد يكون قليلاً وقد يكون كثيراً، فيشمل المجهول التصوري

والتصديقي كليهما.

واعلم أن المعقول على قسمين :

أولي : وهو ما حصل في العقل في المرتبة الأولى، كزيد والإنسان .

وثانوي : وهو ما حصل في العقل في المرتبة الثانية ككون زيد جزئياً، وكون الإنسان كلياً، فإن الإنسان وزيداً يتصوران أولاً، وكون زيد جزئياً يتصور ثانياً، وكذلك مفهوم الإنسان يدخل في الذهن ثانياً ويكون كلياً.

واختار لفظ المفرد (المعقول) على الجمع (المعقولات) لرعاية سجع (المجهول) فيكون معنى الكلام : أن النظر هو ترتيب المعلومات التصورية لتحصيل المجهول التصوري، وترتيب المعلومات التصديقية لتحصيل المجهول التصديقي.

كترتيب الحيوان والناطق لتحصيل الإنسان، وترتيب : العالم متغير، وكل متغير حادث لتحصيل أن العالم حادث.

حكم النظر في الأدلة : وحكمه أنه واجب؛ لأنه مقدمة الواجب، أي ما يتوقف عليه أداء الواجب، وهو الايمان بالله تعالى وصفاته وأفعاله وأحكامه ومعجزات رسوله، قال تعالى: ﴿ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا اعتدنا للكافرين سعيراً﴾ وقوله تعالى: ﴿فانظروا إلى آثار رحمة الله كيف يحجي الأرض بعد موتها﴾ ومن المسلم أن مقدمة الواجب واجبة، فثبت أن النظر واجب .

٢- المبدأ الثاني : البسيط لا يكون كاسباً ؛ لأنه لا يقبل العمل ولا مكتسباً ؛ لأن العارض لا يفيد الكنه

(١) فالبسيط، أي ما ليس له جزء لا يقع معزفاً ؛ لأنه لا يقبل العمل، أي النظر والترتيب الذي يقتضي أموراً متعددة، فعمل النظر والترتيب يكون بين الأمور المتعددة المركبة، والبسيط ليس كذلك.

وأورد عليه إشكال بأن التعريف بالفصل وحده والخاصه وحدها جائز . وهما

بسيطان، فبطل قول المصنّف.

وأجاب القاضي مبارك في شرحه على "سلم العلوم" عن هذا الإشكال، بأن المراد بالكسب المنفي هو الكسب المعتبر عند المنطقيين، أي لا يكون كاسباً بحيث يفيد انضباط التعريف (وهو كونه جامعاً ومانعاً ومفيداً لكنه أي لحقيقة الشيء)، والتعريف بهما (بالفصل والخاصة) لا يكون كذلك.

وقيل في الإشكال الثاني: إن البسيط يقبل العمل بمعنى أن يكون مرآة لمعرفة شيء، فلا يصح قوله: "لا يقبل العمل".

وأجيب عنه: بأنه لا بدّ في العمل (النظر والترتيب) من الاختيار والتدريج، بأن ينتقل الذهن من المبادئ (الجنس والفصل مثلاً) إلى المطلوب، وفي كون البسيط مرآة لشيء لا يكون ذلك، بل إنما يكون العلم بالشيء بالأمر البسيط دفعةً ومن غير اختيار، فإن الكسب عمل يحصل بالمشقة، فيكون للصناعة والاختيار فيه مدخل.

(٢) ولا يكون البسيط مكتسباً (بالاكتساب الذاتي) وإنما يمكن كسب البسيط بالعوارض (لأنه ليس له جزء ذاتي) والعارض لا يفيد كنه الشيء وذاته، وهذا معنى قوله: "لأنّ العارض لا يفيد الكنه" لأنه لو كان مكتسباً بالذاتيات تكون له أجزاء ذاتية، فلم يبق بسيطاً، ولو كان مكتسباً بالعوارض فهي لا تفيد الكنه، فبقى غير مكتسب بالذات ومكتسباً بالعوارض.

(٣- المبدأ الثالث: إثبات وجود الكلي الطبعي في الخارج، فقال:)
الماهية المطلقة موجود (في الخارج) وإلا كان كلّ قطرة من الماء حقيقة على حدة، وقد تقرر تماثل الجواهر، (وأشار إلى الاعتراض على دليله فقال: وفيه ما فيه (من الإشكال)

واعلم أنه لا بدّ من تمهيد مقدمة قبل شرح العبارة:

(١) وهي أن الحقيقة ما يكون به الشيء شيئاً، فكلّ ما به ثبوت الشيء ووجوده فهو حقيقته، ومن أجل أنها تقع في جواب السؤال بما هي ؟ يقال لها الماهية، فهما

متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً، والحقيقة هي الواقعة في جواب السؤال بـ "ما هي؟" فالماهية هي الحقيقة، والواقع في جواب السؤال بـ "ما هو" هو الشيء أو الموجود أو غيرهما مما يكون مذكراً.

وأما المفهومات الاعتبارية الواقعة في جواب السؤال بما هي، فأنما تكون حقائق اعتبارية، كمفهوم الكلي، والجزئي، والنوع، والجنس، والكلمة، والكلام، والمفرد، والمركب، والأصل، والفرع.

(٢) وأن الكلي (سواء كان ذاتياً أو عرضياً) على ثلاثة أنواع :

١: الكلي الطبيعي : كالحیوان والإنسان وغيرهما.

٢: والكلي المنطقي: وهو مفهوم الكلي الطبيعي، أعني "ما لا يمتنع صدقه على كثيرين"؛ لأن المنطقي يبحث عن ذلك المفهوم.

٣: والكلي العقلي: وهو المجموع من المعروض، (مثل الحيوان أو الإنسان) والعارض (مفهوم الكلي)، كالحیوان الكلي والإنسان الكلي.

وفي "السلم": مفهوم الكلي يسمى كلياً منطقياً، ومعرض ذلك كلياً طبعياً، والمجموع من العارض والمعرض يسمى كلياً عقلياً، ومن المسلم عند المنطقيين أن الأول (الكلي المنطقي) والثالث (الكلي العقلي) لا يكونان موجودين في الخارج، وإنما اختلفوا في وجود الكلي الطبيعي في الخارج، والحق (عند الجمهور) وجوده في الخارج.

(٣) وأن الماهية (هي حقيقة الشيء)

١- إذا اعتبرت مع جميع أوصافها أو بعض أوصافها يعتبر عنها بمرتبة "بشرط الشيء".

٢- وإذا اعتبرت بشرط عدم الأوصاف مطلقاً يعتبر عنها بمرتبة "بشرط لا شيء"

أي لا يعتبر معها شيء آخر غير ذاتها.

٣- وإذا اعتبرت مطلقاً من غير لحاظ العوارض (الأوصاف) وعدم لحاظها يعتبر

عنها بمرتبة "لا بشرط شيء" أي سواء كان معها شيء من العوارض أم لا، فلا يكون معها شرط وجود شيء من الأوصاف، ولا شرط عدمها، وهذه هي الماهية المطلقة التي أريد

بها الكلي الطبيعي ههنا .

شرح العبارة

فالماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) أي في مرتبة لا بشرط شيء موجودة في الخارج في ضمن أشخاصها، وإلا لزم أن يكون كل قطرة من الماء حقيقةً علحدة (متباعدة من القطرة الأخرى) واللازم باطل .

وجه اللزوم أن الماهية الكلية للماء لو لم تكن موجودة في الخارج في ضمن قطرات الماء، لا يكون بين قطراته قدر مشترك يتفق ويتحد فيه أجزائه، فتكون كل قطرة منه حقيقةً علحدة ومستقلة، ولا بد لها من اسم أو وصف تمتاز بها عن أمثالها، وهذا خَلْف، أي خطأ، باطل، ولائق أن يطرح في الخلف ؛ لأنه لا يكون لكل قطرة اسم ووصف علحدة تمتاز بها.

ووجه البطلان أنه قد تقرر (ثبت) تماثل الحقائق الجوهرية، وتماثل أفرادها، أي قد ثبت أن أفراد الجوهر (مائها كان أو نارياً أو غيرهما) يكون بعضها مثل بعض في الجوهرية أو الجسمية، وهذا (أي الجوهر أو الجسم) هو القدر المشترك بين قطرات الماء وأجزاء النار.

وقوله "وفيه ما فيه"، إشارة إلى ورود إشكال على هذا الدليل، وهو أنه لا يلزم الخلف والبطلان من عدم وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) في الخارج؛ لأننا لانسلم تماثل أفراد الجواهر وأجزائها؛ لأن المنكرين لوجود الماهية المطلقة في الخارج لا يقولون بالتماثل في الحقيقة، حتى يلزم وجود الماهية المطلقة في الخارج .

وإنما يقولون بالتماثل بمعنى الاشتراك، وهو اشتراك الأفراد والأجزاء في أخص وصف من الأوصاف اللازمة (للكل الأفراد والأجزاء) المنتزعة عنها، وهو الوجود لا الاتحاد في الحقيقة المتحصلة في الخارج .

ولو سلم التماثل في الحقيقة والماهية المطلقة، فيجوز أن يكون القول بالتماثل مبنياً على القول بوجود الماهية في الخارج، فاثبات وجود الماهية في الخارج بالقول بالتماثل

وبعد ابطال المصنف دليله الأول بقوله : " وفيه ما فيه " ، أراد أن يذكر دليلاً آخر على وجود الماهية المطلقة في الخارج ، وقال :

أقول على طور (طريقة أهل) الحكمة : لو كان الجزء (الذي لا يتجزئ) حقاً، فلتكن (فلتفرض) زاوية قائمة كل ضلع منها جزآن (درجتان) فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة اجزاء (أي ثلاث درجات) بدليل الشكل الحماري، (أن الضلع الواحد لا يكون أطول من الضلعين بل العكس) ولا اثنين (درجتين) بدليل (الشكل) العروسي، (أن وتر الزاوية القائمة يكون أطول من كل من الضلعين الباقيين) بل بينهما (بين الثلاث والاثنين)، فبطل الجزء (الذي لا يتجزئ)، وثبت الاتصال، فلزم الاتحاد حقيقة (بين أجزاء الأضلاع ؛ لأن المتبائنين لا يتصلان بل يتماسان، كما قال ابن سينا، فافهم إن هذا السانح عزيز

أي هذا الجواب الذي ظهر لي عزيز .

يقول المصنف في إقامة الدليل الثاني على إثبات وجود الماهية المطلقة (الكلي الطبيعي) في الخارج : أقول على طريقة أهل الحكمة : الذين يقولون بإبطال الجزء الذي لا يتجزئ، (لا على طريقة أهل الكلام الذين يقولون بإثبات الجزء الذي لا يتجزئ، و الجواهر الفردة) ، فالدليل الأول كان على طور المنطق الذي يقول أهله بوجوب صدق كل حقيقة على أفرادها و وجودها في ضمن تلك الأفراد بالتواطى أو التشكيك . وهذا الدليل (الثاني) هندسي استعان فيه المصنف بالشكل الحماري والشكل العروسي .

حاصل الدليل الثاني : أن الماهية المطلقة (الكل الطبيعي) موجودة في الخارج ، وإلا يلزم أحد الأمرين : تتركب الجسم من أجزاء غير متناهية بالفعل أو ثبوت جزء لا يتجزئ، لكن التالي (بشقيه) باطل ، ، فالمقدم مثله .

أما بطلان الشق الأول فظاهر ؛ لأن الجسم المتناهي المقدار كيف يكون مركباً من أجزاء غير متناهية بالفعل ؟

وأما بطلان الشق الثاني، فأشار إليه المصنف بقوله: لو كان الجزء (الذى لا يتجزئ) حقاً فلتكن (فلتفرض) زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن (درجتان). فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة (أي ثلاث درجات) بدليل الشكل الحمارى الذى تأتى صورته، ولا اثنين (درجتين) بدليل الشكل العروسي القادم، بل يكون بينهما (بين الثلاثة والاثنين).

يقول المصنف في تعليقه على (مسلمه) توضيحاً لدليله: لو كان الجزء الذى لا يتجزئ موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها جزآن درجتان، فالوتر (الضلع الواقع أمام الزاوية القائمة) لا يكون ثلاثة، (أي ثلاث درجات) بقاعدة الشكل الحمارى الذى يقتضى أن يكون مقدار الضلع الواحد أقل من مقدار الضلعين ولا اثنين (درجتين) بقاعدة الشكل العروسي الذى يقتضى أن يكون وتر الزاوية القائمة أطول من كل من الضلعين الباقيين، بل يكون بينهما (بين الثلاث والاثنين).

ثم يقول المصنف في "تعليقه" توضيحاً لدليله الهندسي لو كان الجزء الذى لا يتجزئ موجوداً فلتفرض زاوية قائمة كل ضلع من مثلثها درجتان (ولأجل كون درجة مشتركة بين الضلعين) فالمجموع (مجموع الضلعين) ثلاث درجات، وحينئذ نقول: إن الوتر (الضلع الثالث) وهو الخط الواقع أمام الزاوية القائمة والواصل بين الضلعين الآخرين لا يكون مقداره ثلاث درجات (مثل مقدار مجموع الضلعين) بحكم الشكل الحمارى (الذى يفهمه الحمار)؛ لأن دعواه أن مقدار مجموع الضلعين من المثلث، أى ضلعين كانا أعظم وأكثر من الضلع الثالث (سواء كان وترأ أو غيره) فهنا حصل بالوتر (الذى هو الضلع الثالث) مثلث إحدى زاويه قائمة، فكل الضلعين من مثلث الزاوية القائمة يجب أن يكون أعظم وأكبر من الضلع الثالث الذى هو وتر الزاوية القائمة، وقد فرض أن مجموع مقدار الضلعين ثلاث درجات (لكون الدرجة الرابعة منها مشتركة بين الخطين (الضلعين) فلو كان الوتر أيضاً ثلاث درجات لزم المساواة بين

ضلعين وضلع واحد وهو الوتر. وذلك بديهي البطلان، فلا بد أن يكون مقدار الوتر أقل من مجموع مقدار الضلعين. ولا يمكن أن يكون مقدار الوتر درجتين بالشكل العروسي؛ لأنه يذل على أن مقدار وتر الراوية القائمة أزيد وأكثر من مقدار كل واحد من الضلعين الآخرين، وقد فرض أن كلاً من الضلعين مقداره درجتان، فلو كان الوتر أيضاً كذلك (مقداره درجتان) لزم المساواة بين الوتر وكل من الضلعين، وذلك باطل، فحينئذ يجب أن يكون الوتر أزيد وأكثر من مقدار الجزئين، فلا يجوز أن يكون الوتر ثلاث درجات، ولا اثنتين، بل يجب أن يكون بين الثلاث والاثنتين، فيلزم الانقسام (في سطح المثلث)؛ لأنه وجد الأقل من الجزء الكامل (وهو نصف الجزء) فبطل كون الجزء لا يتجزئ.

وإذا ثبت بطلان الجزء الذي لا يتجزئ ثبت الجوهر المتصل الممتد قسمة وهو الصورة الجسمية على ما تقرر في محله، فلزم اتحاد الأجزاء المتصلة من حيث الحقيقة النوعية، وثبت الاتصال بين أجزاء سطح المثلث (لكون الجزء المشترك بين الأضلاع، وبين أجزاء سطح المثلث).

وبما أن الجسم يكون مركباً من السطوح، كما أن السطح مركب من الخطوط التي يتركب واحدها (الخط) من النقاط، ثبت كون الجسم متصلاً واحداً في حذاته، فالأجسام كلها مشتركة في الجسمية التي توجد في أفراد الجسم الذي هو جوهر، فثبت تماثل الجواهر، فلزم الاتحاد (اتحاد الأجزاء والأفراد) في صدق وجود الحقيقة (الكلية الطبيعية) في ضمن تلك الأجزاء والأفراد في الخارج، وهذا هو معنى قوله (فلزم الاتحاد حقيقة) أي لزم اتحاد كل أجزاء الجوهر (كالماء) واتحاد كل أفراده في وجود الحقيقة المشتركة في ضمنها في الخارج، وليس المراد من قوله (حقيقة) حقيقة مقابل المجاز، بل (المراد بها الماهية المشتركة)

وقوله: "لأن المتبائنين الخ": هذا بيان دليل الاتحاد بأن المتبائنين حقيقة، كائنين من العناصر الأربعة لا يتصلان (في الحقيقة النوعية) أي لا يكونان مشتركة في الحقيقة، ولا يكون فوقهما حقيقة مشتركة يتصلان بها، كاتصال الإنسان والفرس في الحيوانية، أو

اتصال زيد وعمر و في الإنسانية . وإنما الاتصال بينهما في وصف عام، وهو كونهما عنصراً للموليد الثلاثة: (الحيوان والنبات والمعدن).

بل يكون بين المتبائنين (من العناصر أو غيرها) تماس (مع غلبة أحدهما على الآخر واهلاكه إياه) كالتماس بين الماء والنار. ويكون السطح الواقع فيه المتبائنان منفصلاً بالفعل، فكما أنه لا اتصال بينهما عقلاً كذلك لا اتصال بينهما حساً، وهذا (المذكور من بطلان الجزء وثبوت الاتصال ولزوم الاتحاد حقيقة) ضروري يحكم به الوجدان، صرح به ابن سينا تقريراً لأذهان المقلّدين، إذ النقل عن رجل مسلّم ممد لأذهانهم وعون لتفهمهم.

قوله: "فافهم أنّ هذا السانح"، أي أدرك أيها القارى، وأيتها المخاطب أن ما ظهر للمصنف من الدليل الهندسى لاثبات الماهية المطلقة على طور الحكمة دليل قوى يثبت منه ابطال الجزء الذى لا يتجزئ، أو أنّ هذا الدليل عزيز الوجود وقليله، أو أنّ صاحب هذا الدليل غالب على أقرانه في الاستدلال واقامة الدليل.

٣- وأقوى الدلائل على وجود الماهية المطلقة (الكلية الطبيعية) في الخارج ما قاله شيخ (علوم) الفلسفة والمنطق والكلام، الشيخ المارتونكى في "أماليه" على "المسلّم" أنّ الكلية الطبيعية (الماهية المطلقة) لو لم يكن موجوداً في الخارج:

لا يصح تقسيم الكلية إلى الذاتى والعرضى، إذ الكلية الطبيعية إذا لم يكون موجوداً في الخارج، فالذاتى أيضاً لا يكون موجوداً فيه، فكيف يصدق على أفراد الموجودات في الخارج. وكذلك لا يصح تقسيم المعرف إلى حدّ ورسم، فإنّ الحدّ (تاماً كان أو ناقصاً) هو التعريف بالذاتيات فلواتفتى الذاتى فكيف يمكن التعريف بالذاتيات؟.

٤- المبدأ الرابع في بيان المعرف وأنواعه

المعرف ما منع الواجب (الداخل في أفراد المعرف) من الخروج، والخارج (عن أفراد المعرف من الولوج (من الدخول)، فيجب (في المعرف بالكسر) الطرد (وهو كونه مانعاً من دخول الغير فيه) والعكس (وهو

كونه جامعاً لأفراده) أي يطرد غير المعرف ويعكس (يصدق) على المعرف

المعرف بالكسر: هو ما يفيد تصور الشيء بوجه قاء، ومن شرطه أن يكون مانعاً من دخول غير المعرف (بالفتح) في التعريف، وجامعاً لجميع أفراد المعرف بالفتح، وهذا عند المتقدمين الذين يشترطون المساواة بين المعرف بالكسر والمعرف بالفتح، وأما المتأخرون فيجوزون التعريف بالأعم، فلا يجب عندهم الطرد والعكس.

الايرادات الواردة على التعريف إنما تكون لأجل الدعاوى الضمنية
وجميع الايرادات (الواردة) على التعريف دعاوى ويكفى في جوابها المنع

واعلم أن المنوع الثلاثة (المنع والنقص والمعارضة) إنما ترد على كلام فيه حكم، وأما التعريف الذي الغرض منه تصوير المعرف وبيانه، لا يرد عليه شيء من المنوع الثلاثة، نعم، يكون فيه أحكام ودعاوى ضمنية، كدعوى الحدية (كونه حذاً) والرسمية (كونه رسماً) والاطراد (كونه مانعاً) والانعكاس (كونه جامعاً) فيرد على التعريف أحد المنوع الثلاثة باعتبار تلك الدعاوى والأحكام الضمنية، ولهذا قال المصنف: "وجميع الايرادات على التعريف دعاوى" أي مشتمل على دعاوى وأحكام ضمنية، فلا يرد الإشكال بأن التعريف تصوير يبحث لا حكم فيه، فكيف يرد عليه المنوعات الثلاثة؟

الإيرادات الثلاثة

١: المنع هو طلب الدليل عن المدعى على دعواه.

٢: والنقص على نوعين: اجمالي، وهو منع دعوى المدعى اجمالاً، بأن دعواك باطل لكذا وكذا، وتفصيلي، وهو أن يقول المورد (المعترض) أن دعواك باطل بجميع أجزائه ودلائله.

٣: والمعارضة هي إقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه المدعى، وتلك الإيرادات الثلاثة اصطلاح علم المناظرة والخلاف، وليست من اصطلاحات المنطق؛ فإن علماء

المناظرة والجدال يتخذونها في مناظراتهم ومجادلاتهم العلمية، ويستعينون بها في مقابلة خصومهم .

ثم قال المصنف :و يكفي في جوابها (جواب تلك الإيرادات) المنع أي يكفي في جواب كل واحد من تلك الإيرادات إذا أوردت على التعريف بأن يقول المعرف إيرادك ممنوع وخطأ، فلا أسلمه .

أنواع المعرفة :وهو على ثلاثة أنواع :الحقيقي والرسمي واللفظي
(وهو) حقيقي إن كان بالذاتيات، ورسمي إن كان باللوازم، ولفظي (إن
كان بلفظ) أظهر ومرادف (للمعرف)

١ : فالتعريف الحقيقي ما كان بالذاتيات، كتعريف الإنسان بالحيوان الناطق .

٢ : والرسمي ما كان باللوازم، كتعريفه بالحيوان الضاحك أو الكاتب .

٣ : واللفظي ما كان بلفظ أظهر وأوضح في الدلالة على المفهوم من المعرفة
ومرادف للمعرف، كتعريف الغضنفر بالأسد، أو العقار بالخمير .

و أشار المصنف إلى مذهب المتقدمين (من عدم اشتراط المساواة بين التعريف و
المعرف (بالفتح) و قال : وقد أجز (التعريف) بالأعم ، أي وقد أعطى الاجازة بكون
التعريف الحقيقي بالأعم، إذا كان المقصود من التعريف الحقيقي امتياز المعرفة عن
بعض ما عداه، دون تصور حقيقته أو امتيازه عن جميع ما عداه، كتعريف الإنسان
بالحيوان فقط أو تعريف الكلمة باللفظ فقط .

ومن العجائب قول من شرح عبارة المصنف بقوله : وقد أجز التعريف اللفظي
بالأعم، لأن التعريف اللفظي يكون بلفظ آخر أشهر وأوضح من لفظ المعرفة
(بالفتح)، والعموم والخصوص من صفات المعنى، فكيف يكون اللفظ الأشهر أعم أو
أخص من لفظ المعرفة ؟

وأيضاً يكون اللفظ الواقع في التعريف اللفظي مرادفاً للفظ المعرفة (بالفتح)
فيكون معناهما واحداً، مع أن العام غير الخاص .

فائدة

- ١: التعريف الحقيقي على نوعين :حدّ تام، وحدّ ناقص، وكذلك التعريف الرسمي له قسمان: رسم تام، ورسم ناقص، فصار المجموع أربعة .
- ٢: وفي "التوضيح": "التعريف إمّا حقيقى، كتعريف الماهيات الحقيقة، وإمّا اسمى، كتعريف الماهيات الاعتبارية"، وقد ذكرنا أمثلتها (أمثلة الماهيات الاعتبارية) سابقاً، ويفهم من كلام صاحب التوضيح أنّ هنا قسمًا خامسًا للتعريف لم يذكره المصنّف، وهو التعريف الاسمي.
- ٣: وقال عبد الحق الخير آبادى في شرحه على "المسلم" ص ٣٩: "فالتعريف الاسمي عندهم داخل في التعريف الحقيقي" أي جعل المنطقيون التعريف الاسمي نوعاً من التعريف الحقيقي، ولكن صاحب "التوضيح" جعل التعريف الاسمي قسماً ومقابلاً للتعريف الحقيقي.

الذاتى وتعريفه

والذاتى: ١- ما (يكون) فهمه داخلاً في فهم الذات، ٢- وقيل (هو) ما لا يعلّل (ما لا يذكر لثبوته للذات علّة) و يُقَضّ (التعريف الثانى بصفة) الإمكان؛ (فإنه يصدق عليه أنه ثابت للممكن من غير علّة)، إذ لا إمكان بالغير (أي لا يكون وجود صفة الإمكان في الممكن لأجل غيره، مع أنّ صفة الإمكان ليس بذاتى للممكن، بل من عوارضه، فدخل العرضى في تعريف الذاتى)

وبعد ما قال المصنّف: "هو (التعريف) حقيقى إن كان بالذاتيات " أراد أن يعرّف الذاتى فقال: والذاتى الخ.

ثم ذكر للذاتى تعريفين : وأشار إلى ضعف الثانى بقوله: "ونقض بالإمكان"، فحاصل التعريف الأول: أن الذاتى هو الذى يستلزم فهم ذات الشئ فهُمّه، بحيث تدل الذات نفسها على الذاتى، فكلمة عُلِمَت ذات الشئ عُلِم ذاتيه.

وحاصل التعريف الثاني: أن الذاتي هو ما لا يحتاج في ثبوته ووجوده إلى علة، بل تكفي نفس الذات للدلالة عليه.

ثم ذكر النقض الوارد على التعريف الثاني وقال: "ونقض بصفة الإمكان"؛ لأنها ثابتة لذات الممكن من غير الاحتياج إلى علة، مع أنها عرضي لها، وليس بذاتي للممكن؛ إذ لا يثبت صفة الإمكان بدليل آخر غير اقتضاء الذات آتاه، نعم، إلا أن يقال: إن اقتضاء الذات علة لثبوت الإمكان، ولكن يَرُدُّ هذا الاقتضاء الدليل الثاني الآتي.

وهذا نقض إجمالي سنده (دليله) قوله: "أذ لا إمكان بالغير"، والدليل الثاني أن الإمكان لو كان لأجل العلة، فيلزم عند عدم تأثير العلة أو عدمها أن لا يكون الممكن ممكناً لذاته، بل إما أن يكون واجباً، وإما أن يكون ممتنعاً، وهذا قلب الحقائق وهو محال؛ لأن كل مفهوم يتصوره العقل لا يخلو عن الأحوال الثلاث، الإمكان أو الوجود أو الامتناع، فالممكن باعتبار الذات يحتمل إحدى هذه الثلاث، فإذا لم يبق ممكناً باعتبار الذات، فلا يخلو عن الاثنين الباقيين الواجب أو الممتنع.

تتمة: بحث المعرف بإشكال الإمام الرازي والجواب عنه

قال: وأورد على تعريف الماهية أنه (إمّا) بنفسها، و (إمّا) بأجزائها (فهذا) تحصيل الحاصل، و (إمّا ب) العوارض التي (هي) خارجة، فلا تحصل بها الحقيقة و (أما) الجواب (عنه)، فإنّ التصورات المتعلقة بالأجزاء (أجزاء الحدة) تفصيلاً إذا رتب (بتقديم العام، كالحیوان) و تأخير (الخاص كالناطق) و قيّد (بجعل الخاص صفة للعام) فهذا المجموع هو الحدة الموصل إلى الصورة الوجدانية المتعلقة بجميع الأجزاء (أجزاء الحدة) و هو (أي المجموع) محدود، فهناك (أي في محلّ التعريف الحقيقي) تحصيل أمر لم يكن حاصلًا، فتدبر

تفصيل الإشكال: على ما قاله الإمام الرازي أن تقسيم المعرف بالكسر إلى الحقيقي والرسمي غير صحيح، لأن التعريف الحقيقي لا يفيد شيئاً، بل يستلزم المحال،

وهو تحصيل الحاصل وأما التعريف الرسمي الذي يكون بالعوارض، فلا تتحصل به الحقيقة، نعم يمكن به (بالتعريف الرسمي) امتياز الحقيقة عما عداها إذا كان بالخواص دون العرض العام.

ووجه لزوم تحصيل الحاصل بالتعريف أن تعريف ماهية من الماهيات أو حقيقة من الحقائق (فإن الماهية هي الحقيقة بعد وقوعها في جواب السؤال بـ (ما هي؟) لا يخلو عن أحد من الاحتمالات الأربعة :

إما أن يكون تعريفها بنفسها، وإما أن يكون بجميع أجزائها، وإما أن يكون ببعض أجزائها، أو يكون بعوارضها، والكل باطل.

١- أما بطلان الشق الأول، فإن تعريف الشيء بنفسه تحصيل الحاصل، أي تحصيل الشيء الذي كان حاصلًا من قبل، وهذا لغو، وأيضاً يلزم تقدّم الشيء (من حيث أنه معرّف بالكسر) على نفسه (من حيث أنه معرّف بالفتح) فإن الحدّ يكون مقدماً على المحدود.

٢- وأما الشق الثاني، فلأن جميع الأجزاء هو نفس الشيء تفصيلاً، فيكون التعريف بها هو التعريف بنفس الشيء، مع لزوم المحال فيه أيضاً (وهو تقدّم الشيء على نفسه وتقدّم الأجزاء على الكل).

٣- وأما الشق الثالث، فلأن الكل (جميع الأجزاء) إذا لم يفد المعرفة، بل يلزم فيه تقدم الشيء على نفسه، وتقدّم الأجزاء كلاً أو بعضاً على الكل ممنوع، فكيف التعريف ببعض الأجزاء؟

٤- وأما الشق الرابع، (وهو التعريف بالعوارض)، فإنه لا يمكن معرفة الحقيقة بالعوارض الخارجة عنها، فإنها لا تفيد علم الحقيقة، نعم يحصل بها امتياز الحقيقة عن جميع ما عداها إذا كانت العوارض من الخواص، وإلا فلا، فثبت أنّ تعريف الماهية (الحقيقة) غير ممكن بالتعريف الحقيقي ولا بالرسمي.

تفصيل الجواب : أن التصورات المتعلقة بالأجزاء، أي أجزاء الحدّ تفصيلاً مثل تصور الحيوان، وتصور الناطق في تعريف الإنسان أو تصور اللفظ والوضع والمعنى

والإفراد في تعريف الكلمة، إذا رُتبت بتقدم العام على الخاص، وقيدت بجعل الخاص صفةً للعام، حتى يحصل المركب التقيدي، فهذا المجموع المرتب المقيّد (سواء كان له جزآن أو أكثر) هو الحدّ الموصل إلى الصورة الواحدانية التي حصلت للحدّ (بعد الهيئة التركيبية) وتعلّقت بجميع أجزاء الحدّ إجمالاً، وهو (أي مجموع الصور المتعلّقة بأجزاء الحدّ، والتي عرضت لها الصورة الواحدانية بعد الترتيب والتركيب) المحدود، وهذا المجموع المرتب المركب لم يكن حاصلًا من قبل، فههنا (أي في محلّ التعريف الحقيقي) تحصيل أمر (وهو العلم بالمجموع) لم يكن حاصلًا قبل هذا الترتيب والتقييد والتركيب.

فتدبر : فيه إشارة إلى جواب آخر، وهو أن منع التعريف للماهية باعتبار العوارض ممنوع؛ لأنّ الغرض من تعريف الماهية قد يكون تحصيل حقيقتها، ولا شك أن هذا الغرض لا يحصل من التعريف بالعوارض؛ إذ لا تحصل الحقيقة بها؛ وقد يكون الغرض من تعريفها امتيازها عن جميع ما عداها، وهذا الغرض يحصل من التعريف بالرسم (بالعوارض) فالحكم بمنع التعريف الحقيقي حدًا ورسمًا ممنوع بهذا السند المذكور.

٥- المبدأ الخامس في تعريف الدليل وبيان أنواعه وأجزائه

ثمّ الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، كـ "فالعالم حادث" في قولنا : العالم متغيّر، وكلّ متغيّر حادث، فالعالم حادث، والثالث هو المطلوب الخبري) وقد ينحصر (الدليل) بالقطعي، ويسمى (الدليل) الظنيّ أمانة

وبعد الفراغ عن بيان الموصل التصوري وهو المعرّف بالكسر، والقول الشارح، شرع المصنف في بيان الموصل التصديقي وهو الدليل والحجة .

١- تعريف الدليل: وهو ما يمكن الوصول (أي وصول الذهن) بالنظر الصحيح فيه (في مدلوله) إلى مطلوب خبري (أي إلى العلم بمطلوب خبري)

مثال الدليل : كقول القائل : العالم متغير، وكلّ متغير حادث، فالعالم حادث، وهذا الثالث هو المطلوب الخبري، أو معناه (معنى قوله كالعالم) لفظ العالم وحده، فإن مفهومه ما يعلم به الصانع، فبالنظر الصحيح فيه يصل الذهن إلى توحيد الله تعالى وحدث العالم.

٢- أنواع الدليل باعتبار الدلالة : وهو على نوعين :

الأول : ما يفيد القطع في مدلوله، حتى لا يحتمل النقيض، كمحكّمات الكتاب، والمتواترات من السنة، وبعض الأوليات، نحو الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، والنار محرقة، والشمس مشرقة .

والثاني : ما يفيد الظنّ فيه، ويقال للدليل الظنيّ أمانة أي علامة .

فالدليل إذا كان بمعنى الأول (ما يفيد القطع) فهو لا يشمل الاستقراء والتمثيل فإنهما ظنيّان لا يفيدان القطع، وإن كان عامّاً فيشمل القياس والاستقراء والتمثيل .

وقوله : "كالعالم" : إشارة إلى موضوع صغرى الدليل، وإلا فلا يمكن أن يكون مثلاً للدليل المركّب الذي يجري فيه النظر وترتيب أمور معلومة .

وبعض شراح "المسلم"، جعلوه مثلاً كما أشرت إليه من قبل.

ومثال الدليل الظنيّ الذي يوصل إلى مطلوب خبريّ ظنيّ: قولهم: زيد سارق، لأنه يطوف بالليل، وكلّ طائف بالليل فهو سارق، فزيد سارق، والطواف بالليل لا يكون للسرقة فقط، فيكون دليلاً ظنيّاً .

وفي الشرعيات القياس وأخبار الأحاد كلّها أدلة ظنيّة .

أجزاء الدليل

والإنتاج (أخذ النتيجة) مبنيّ على التثليث، (كون أجزاء الدليل ثلاثة (موضوع المطلوب ومحموله والوسط) إذ لا بدّ من الوسط (الواسطة) بين موضوع المطلوب ومحموله، وهي الحدّ الأوسط) فوجبت المقدمتان (الصغرى والكبرى) ومن ههنا (من أجل تثليث أجزاء الدليل) قال

المنطقي (في تعريف الدليل) : هو قولان يكون عنه قول آخر

الشرح : وإنما يمكن أخذ النتيجة عن الدليل بعد أن يكون مشتملاً على ثلاثة أجزاء، موضوع المطلوب، وهو الحد الأصغر، ومحمول المطلوب، وهو الحد الأكبر، والواسطة بين موضوع المطلوب، ومحموله وهي الحد الأوسط، فيحصل من هذه الثلاث، الصغرى والكبرى ثم المطلوب، الدليل لأنه لا بد لثبوت محمول المطلوب لموضوعه (كثبوت الحدوث للعالم) من الواسطة وهي الحد الأوسط المكرر في الصغرى والكبرى.

مثاله : كما تقول: العالم متغير، وكل متغير حادث، والمطلوب أو النتيجة "فالعالم حادث" ولفظ (العالم) موضوع المطلوب، ولفظ (حادث) محموله، ولفظ (متغير) واسطة بينهما، وجملة (العالم متغير) صغرى، وجملة (كل متغير حادث) كبرى، و(متغير) واسطة في إثبات محمول الكبرى لموضوع الصغرى أي لثبوت الحدوث للعالم. ومن أجل ضرورة تثليث الأجزاء في الدليل قال المنطقي في تعريف الدليل : هو قولان يكون عنه قول آخر، أي هو مركب من قولين يلزم عنهما قول ثالث، وهو المطلوب .

وهو (أي التعريف الثاني للدليل أعني التعريف المنطقي) يتناول الاستقراء والتمثيل، كتناوله القياس، وقد يقال (في التعريف الثالث) : هو قولان يستلزم لذاته قولاً آخر، فيختص (هذا التعريف) بالقياس

١-تعريف القياس : وهو قول مؤلف من قولين يستلزم لذاته قولاً آخر، ف(قول) معناه مركب تام خبري، وقوله (مؤلف) لتعلق الجار والمجرور به، وهما (من قولين)، فإن المركب المفهوم من (قول) مبهم لا يفهم أنه مركب من كم أجزاء؟ وقوله (من قولين) أي من قضيتين .

وقوله (يستلزم لذاته) فيه احتراز عن الاستقراء والتمثيل، فإنهما لا يستلزمان القول الآخر (المطلوب) لذاتهما، بل لأجل مقدمة أخرى التي تحصل من تتبع

الجزئيات (في الاستقراء) ومن الاشتراك في العلة (في التمثيل).

٢- تعريف الاستقراء : وهو تتبع الجزئيات الكثيرة لا استنباط واستخراج الحكم الكلي منها، كتتبع أفواه الحيوانات عند الأكل، ثم الحكم بأن جميع الحيوانات يحرك فكّه الأسفل عند المضغ، وبما أن بعض الحيوانات (كالثمساح) ليس كذلك، فيكون الاستقراء دليلاً ظنياً، وترتيب الدليل الاستقرائي هكذا: هذا (الحمار) حيوان، وكل حيوان يحرك فكّه الأسفل عند المضغ، فالحمار كذلك.

٣- تعريف التمثيل: وهو بيان مساواة الفرع (أو المقيس) للأصل (أو المقيس عليه) في العلة أولاً، ثم في الحكم ثانياً، كما تقول: للتبذ الذي إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، إنه كالخمر في الاسكار، فمعناه أن هذا التبذ مسكر، وكل مسكر حرام فهذا حرام. ومن الممكن أن يكون في قوة العلة وتأثيرها فرق، فجعلوه دليلاً ظنياً.

وتخصيص هذا التعريف الثالث بالقياس لأجل أنه يستلزم النتيجة (القول الآخر) لذاته، بخلاف الاستقراء والتمثيل؛ فإنهما يحتاجان إلى مقدمة أخرى.

٦- الصور الخمس القريبة الانتاج للقياس

فالصور الثلاث للقياس الاقتراضي، والصورتان للقياس الاستثنائي.

١- الصورة الأولى : وهذه صورة القياس الاقتراضي في هيئة الشكل الأول الذي يكون الحد الأوسط فيه محمولاً في الصغرى وموضوعاً في الكبرى، وغرض المصنف من هذه الصورة بيان كلية الكبرى (موجبة كانت أو سالبة) وإيجاب الصغرى، (كلية كانت أو جزئية) وهما (إيجاب الصغرى وكلمة الكبرى) شرطان لانتاج الشكل الأول. نحو كل إنسان حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة فكل إنسان متحرك بالارادة، فإنه قد أثبت محمول الكبرى وهو (متحرك بالارادة) لجميع أفراد الحد الأوسط وهو (حيوان).

أو نحو قولنا: كل ناطق إنسان، ولا شيء من الإنسان بحجر، فلا شيء من الناطق

بمحجر، ففي هذا المثال سلب الحجرية عن جميع أفراد الإنسان أي سلب المحمول عن جميع أفراد الحد الأوسط .

وفي المثالين الصغرى موجبة، والكبرى كلية، ومثال الصغرى الموجبة الجزئية :
نحو بعض الحيوان إنسان، وكل إنسان ناطق، فبعض الحيوان ناطق
وهذا معنى قول المصنف :

(الصورة) الأولى :أن يعلم حكم لكل أفراد شيء، ثم يعلم ثبوته للآخر
كلّاً أو بعضاً، فيلزم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة ، فلا
بد من إيجاب الصغرى و كلية الكبرى

(١) والمراد (بالحكم) المحكوم به وهو محمول الكبرى، وهو في المثال ههنا لفظ
(متحرك بالارادة).

(٢) والمراد بـ(كلّ أفراد شيء) كلّ أفراد الحد الأوسط، وفي المثال هو
لفظ (حيوان) هذا في الموجبة الكلية، وأما في السالبة الكلية فيكون سلب ذلك المحمول
عن جميع أفراد الحد الأوسط، كما في المثال السابق : لا شيء من الإنسان بمحجر، ففيه سلب
الحجرية عن جميع أفراد الإنسان .

وحاصل الكلام أن أحد الشرطين في الشكل الأول هو كلية الكبرى مطلقاً، أي
في حالتي الإيجاب والسلب.

(٣) والمراد بثبوت ذلك العلم للآخر بأن يثبت ذلك الحكم وهو الحد الأوسط
الذى وقع محمولاً في الصغرى لأفراد موضوع الصغرى، كلية كانت أو جزئية

(٤) فيلزم ثبوت ذلك الحكم (المحمول) في الكبرى للآخر بداهة وهو موضوع
الصغرى كذلك، كلّاً أو بعضاً، وهذه هي النتيجة والمطلوب، فثبت أن إيجاب الصغرى
في الشكل الأول لازم وضروري، وكذلك كلية الكبرى.

وقد ذكرنا مثال الكبرى والصغرى قبل شرح العبارة.

اعتراض ابن الهمام في (التحريز) والجواب عنه وما في "التحريز" إلا في مساواة طرفي الكبرى ، فليس بشيء ؛ لأنه ليس لذاته

تفصيل الاعتراض : أنه قد سبق في المتن السابق أن الشكل الأول له شرطان: إيجاب الصغرى وكلية الكبرى، يعنى لا ينتج الشكل الأول بدون وجود هذين الشرطين، وخاصة إيجاب الصغرى لازم؛ لأنه قال فلا بد من إيجاب الصغرى، فاعتراض عليه ابن الهمام في كتابه (التحريز) وقال: لا ينتج الشكل الأول إلا بعد إيجاب الصغرى إلا في صورة مساواة طرفي الكبرى؛ لأنه لا حاجة إلى إيجاب الصغرى في هذه الصورة: كما تقول: بعض الحيوان ليس بإنسان، وكل إنسان ناطق، وتكون النتيجة فبعض الحيوان ليس بناطق، هذا قياس من الشكل الأول، والنتيجة صحيحة؛ مع أن الصغرى ليست بموجبة، وأما طرفي الكبرى (الموضوع، وهو الإنسان، والمحمول، وهو الناطق) فمتساويان .

تفصيل الجواب : قال المصنف (أما هذا الاعتراض) فليس بشيء (يعتمد عليه وينقض به) قاعدة إيجاب الصغرى؛ لأنه (أي انتاج الشكل الأول مع عدم إيجاب الصغرى في صورة مساواة طرفي الكبرى) ليس لذات القياس، والاستلزام المعتبر في تعريف القياس هو الاستلزام لأجل ذات القياس، وفي مادة النقض ليس كذلك، بل هو لأجل مقدمة أجنبية، وهو أن سلب أحد المتساويين يستلزم سلب المساوي الآخر، فسلب الإنسان في الصغرى استلزم سلب الناطق في الكبرى، فجاءت النتيجة بعض الحيوان ليس بناطق، ولو كان المحمول في الكبرى غير الناطق لم تصدق النتيجة، فهذا الصديق لخصوصية المادة، لا لأجل اقتضاء ذات القياس .

إيراد آخر على اشتراط إيجاب الصغرى وجوابه
وأورد (على هذا الاشتراط) المثال الآتي : ألف ليست بباء، وكلما ليس بباء
(فهو) جيم (فألف جيم)، والجواب أن السلب من حيث هو سلب رفع

محض، وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة الثبوت، فإن لاحظته في الصغرى فلا سلب، بل إيجاب سلب، وآلا فلا اندراج

١. تفصيل الايراد : أن اشتراط إيجاب الصغرى لانتاج الشكل الأول لضرورة له؛ فإنه ينتج من غير رعاية هذا الشرط أيضاً، كما في المثال الذي ذكره المصنف بالفاء جيم رعاية للعموم القاعدة: ألف ليست بفاء، وكلما ليس بفاء فهو جيم، فألف جيم، ومثاله في غير المتشابهات المنطقية كما يأتي :

الخلاء ليس بموجود ، وكلما ليس بموجود ليس بمحسوس، فالخلاء ليس بمحسوس، ففي هذين المثالين الصغرى ليست بموجبة والنتيجة صحيحة، والشكل هو الشكل الأول.

٢- تفصيل الجواب موقوف على مقدمة :

١: وهي أن القضية التي يكون فيها حرف السلب على ثلاثة أنواع : السالبة البسيطة، نحو زيد ليس بكاتب، والسالبة المعدولة، نحو ليس الحجر بلاجماد، والقضية الموجبة المعدولة التي وقع حرف السلب جزءاً منها (جزءاً من الموضوع أو جزءاً من المحمول) نحو كل لا حيوان لا إنسان .

٢: وأن عقد الحمل عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم المحمول الذي يعتبر عنه بالوصف العنواني لأفراده، فكأن ذلك المفهوم أو الوصف عنوان لتلك الأفراد.

٣: وأن عقد الوضع عبارة عن اتصاف أفراد الموضوع بمفهوم الموضوع الذي هو وصف عنواني لأفراده .

المثال التطبيقي : ففي كل إنسان حيوان، اتصاف أفراد الإنسان بمفهوم الإنسان يقال له عقد الوضع ؛لتعيين وتخصيص تلك الأفراد بذلك المفهوم (الحيوان الناطق) واتصاف أفراد ذلك الموضوع بمفهوم الحيوان (المتحرك بالارادة) يعتبر عنه بعقد الحمل ؛لأن فيه رعاية حمل ذلك المفهوم على أفراد الموضوع أولاً، ففي القضية الموجبة التي لا بد فيها من وجود الموضوع، لا بد من اعتبار عقد الوضع وعقد الحمل

كليهما، كما في المثال المذكور أن فرد من أفراد الإنسان المتصف بالإنسانية، هو متصف بالحيوانية أيضاً، فيعتبر عقد الوضع أولاً، وعقد الحمل ثانياً.

و يكون الحكم في هذه القضايا الثلاث مختلفاً:

١- ففي السالبة البسيطة يكون سلباً واحداً، وهو سلب المحمول عن الموضوع، أو سلب الكتابة عن زيد،

٢- وفي السالبة المعدولة يكون سلبان : نحو الحجر ليس بلا جماد، وفيها أداتان للتسلب (ليس) و (لا)، وكذلك الحكم فيها سلب (لا جماد) عن الحجر؛ لأنه جماد، ولم يبق في (لا) معنى النفي، بل صارت (لا) جزءاً للمحمول، يعنى عدم الجمادية مسلوبة عن الحجر

٣- وفي القضية معدولة الطرفين (كل لا حيوان لا إنسان) اثبات عدم الإنسانية لأفراد ليست فيها حيوانية، فكلمة (لا) في الطرفين صارت جزءاً من الموضوع والمحمول.

فالآن نأتي إلى الجواب:

وهو : أن التسلب من حيث أنه سلب فقط، وليس فيه شائبة الثبوت هو رفع محض للحكم، لا يكون فيه جانب الثبوت قط، ولكن عقد الوضع في الكبرى (وكلماً ليس بـء فهو جيم) أي كلما يتصف بكونه ليس بـء من الأفراد لا يخلو عن لحاظ ورعاية الثبوت (في الجملة)، وهو ثبوت الوصف العنواني لأفراد الموضوع (أي كون تلك الأفراد متصفة بعدم كونها بـء، فإن لا حظته أيها المورد السائل، ذلك الثبوت في عقد الوضع في الصغرى، فلا سلب أي لا يبقى سلب في الصغرى، بل فيها إيجاب وإثبات (فوجد الشرط، وهو شرط الإيجاب في الصغرى) وإلا، أي وإن لم تلاحظ ذلك الثبوت في الصغرى، فلا اندراج، أي لا يكون محمول الكبرى مندرجاً في الأوسط، ولا الأوسط في موضوع الصغرى، فلا يصح القياس.

وحاصل الجواب : أن الصغرى (ألف ليست بـء) ليست سلباً محضاً، بل لوحظ فيها ثبوت عدم البائية للألف، دون سلب البائية عن الألف، حتى تكون الصغرى سلباً محضاً، ولم يندرج موضوعها تحت الأوسط الذي هو مندرج تحت الأكبر، وبعد حذف الأوسط لم يندرج الأكبر تحت الأصغر، ولم تلزم النتيجة، بل الثبوت الملحوظ في عقد

وضع الكبرى هو الملحوظ في عقد وضع الصغرى، فلم يبق السلب في الصغرى ولم يبق الإشكال .

٢: الصورة الثانية وبيان الشكل الثانى وشرائطه

والثانية : أن يعلم حكم لكل أفراد شئ ومقابله (فإن كان الحكم الأول إيجاباً، فهذا المقابل يكون سلباً، وإن كان الحكم الأول سلباً فيكون ذلك المقابل إيجاباً) للآخر كله أو بعضه، فيعلم منه سلب ذلك الشئ (محمول المطلوب) عن الآخر (موضوع المطلوب) كذلك بتأمل (أي بعد ردّ الشكل الثاني إلى الأول)

- (١) قوله : أن يعلم حكم، أي إيجاب الأوسط أو سلبه وهو محكوم به.
- (٢) والمراد بقوله : لكل أفراد شئ، هو أفراد الأكبر كلها، وهذا حاصل الكبرى.
- (٣) والمراد بمقابله هو مقابل الحكم الأول في الإيجاب والسلب، كما أشير إليه.
- (٤) والمراد بقوله : "للآخر كله أو بعضه" هو الأصغر باعتبار جميع أفرادها أو بعض أفرادها (أي سواء كانت الصغرى كلية أو جزئية) وهذا حاصل الصغرى.
- (٥) وقوله : فيعلم سلب ذلك الشئ وهو الأكبر (محمول النتيجة).
- (٦) وقوله : من الآخر، أي من الأصغر وهو موضوع النتيجة.
- (٧) وقوله كذلك أي كلاً أو بعضاً، (يعنى سواء كانت النتيجة سالبة كلية أو سالبة جزئية).

(٨) وقوله (بتأمل) إشارة إلى أن إنتاج الشكل الثاني إنما يفهم ويسهل بعد رده إلى الشكل الأول بعكس الكبرى، فمن هذا الوجه أشار إلى ضرورة التأمل والتفكر .

فما يدل عليه عبارة المصنف أمور :

١- الأول: تعريف الشكل الثاني، وهو أن يكون فيه الحد الأوسط محمولاً فيهما

(في الصغرى والكبرى).

- ٢- والثاني: بيان شرائطه، وهي كلية الكبرى واختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً، فإذا كانت إحداهما موجبة فلا بد أن تكون الأخرى سالبة.
- ٣- والثالث: أن المراد بالحكم في قوله: (أي يعلم حكم) هو المحكوم به (المحمول) لا معنى آخر.
- ٤- وقوله: (لكل أفراد شئ) إشارة إلى كلية الكبرى.
- ٥- وقوله: (ومقابلته) إشارة إلى اختلاف المقدمتين إيجاباً وسلباً.
- ٦- وقوله: (فيعلم منه سلب ذلك الشئ) إشارة إلى أن النتيجة في الشكل الثاني تكون سالبة.

اعتراض ابن الحاجب على انتاج الشكل الثاني

والجواب عنه:

وما في مختصر المنتهى لابن الحاجب: من أنه لا انتاج إلا (بالشكل الأول، فادعاء؛ لأنّ اللزوم (لزوم النتيجة للقياس) لا يكون لأجل مقدمة أجنبية، ويجوز أن يكون (ذلك اللزوم) مع متعدد من الأشكال ولا يكون (اللزوم خاصاً بالشكل الأول) ودوران النتيجة مع الشكل الأول (وجوداً وعدمًا) لا ينافي الانتاج أو اللزوم مع بقية الأشكال

حاصل الاعتراض: أنّ المصنف ذكر في "السلم" أن إنتاج الأشكال الأربعة إنما يكون بالرد الشكل الثاني إلى الأول بعكس الكبرى، وبّرد الشكل الثالث إلى الأول بعكس الصغرى وبّرد الشكل الرابع إلى الأول بعكس المقدمتين، أو بعكس ترتيب الصغرى والكبرى، وذكر في هذا الكتاب (المسلم) انتاج الأشكال الثلاثة غير الشكل الرابع، واعترض عليه ابن الحاجب في "المختصر" بقوله "لا انتاج إلا بالشكل الأول" أي الانتاج البديهي من غير حاجة إلى التغيير والرد، إنما يكون بالشكل الأول فقط، فذكر انتاج سائر الأشكال اشتغال بما لا يعنيه.

وحاصل الجواب: أن قول ابن الحاجب: (لا إنتاج إلا بالشكل الأول) ادعاء، أي دعوى بلا دليل وتحكم بلا برهان، لأن الدليل الذي أشار إليه من عدم اللزوم والدوران مع بقية الأشكال لا يعتد به؛ لأن ذلك اللزوم وإن كان بسبب الزد إلى الشكل الأول بالعكس، ولكن ليس لأجل مقدمة أجنبية، بل إنما يكون ذلك اللزوم لأجل ذات القياس، والقياس قولان يستلزم القول الثالث لذاته.

فكما أن الانتاج في الشكل الأول يكون من غير الحاجة إلى مقدمة أجنبية كذلك في سائر الأشكال لم تكن النتيجة لأجل مقدمة أجنبية، فقبول نتيجة الشكل الأول، ورذ إنتاج بقية الأشكال ادعاء محض، وكذلك الدوران بعد الزد إلى الشكل الأول يكون مع كل واحد من الأشكال الباقية.

ولم يذكر المصنّف هنا الشكل الرابع لكثرة الحاجة إلى الرد فيه، من عكس المقدمتين أو عكس الترتيب.

٣: الصورة الثالثة بيان الشكل الثالث

وبيان شرائط إنتاجه

والثالثة أن يعلم ثبوت أمرين لثالث وأحدهما كلي، فيعلم التقاءهما فيه، أو يعلم ثبوت أمر له مع عدم ثبوت الآخر له كذلك، فيعلم عدم التقاءهما فيه، فلا يكون اللازم (المطلوب) إلا جزئياً موجباً أو سالباً

(١) في هذه العبارة بيان صورة الشكل الثالث، الذي يكون الحد الأوسط فيه موضوعاً في الصغرى والكبرى كليهما،

(٢) وبيان شرائطه، وله شرطان: أحدهما إيجاب الصغرى والثاني كلية إحدى المقدمتين (الصغرى أو الكبرى) بحيث إذا كانت إحداها جزئية فلا بد أن تكون الأخرى كلية، وإلا لم يتحقق اندراج الأصغر تحت الأوسط، ولا الأوسط تحت الأكبر، فلا تحصل النتيجة.

(٣) ومعنى "ثبوت الأمرين" ثبوت الأصغر (موضوع النتيجة) والأكبر (محمول

النتيجة) "لثالث" أي للحد الأوسط.

(٤) وقوله: وأحدهما كلي إشارة إلى اختلاف المقدمتين كئياً؛ بحيث تكون إحدى المقدمتين كلية، مع جزئية الأخرى.

(٥) ومعنى قوله: "فيعلم التقائهما فيه" أي التقاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، ولكن بشرط أن تكون الضغرى أو الكبرى كلية، لتحقيق شرط الثالث.

(٦) ومفهوم قوله: "أو يعلم أمره، مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو بيان اشتراط إيجاب الضغرى وثبوت الأصغر للأوسط، ومعنى "مع عدم ثبوت الآخر له كذلك" هو عدم ثبوت الأكبر للأوسط كلاً، يعني إذا كان ثبوت الأصغر للأوسط كلاً، فلا بد أن يكون ثبوت الأكبر له بعضاً "فيعلم عدم التقائهما فيه" أي يعلم عدم التقاء الأصغر والأكبر في الحد الأوسط، لأنه إذا علم ثبوت الأصغر للأوسط كلاً أو بعضاً، وعلم سلب الأكبر عن الأوسط كلاً، فعلم سلب الأكبر عن الأصغر بعضاً أيضاً.

(٧) وقوله: "فلا يكون اللازم (النتيجة) إلا جزئياً، أي سالبة جزئية أو موجبة جزئية، فانه إذا جمع في المقدمتين السلب والجزئية، تكون النتيجة سالبة جزئية، وإذا وجد أحدهما، فتكون النتيجة إما سالبة وإما جزئية، لأن النتيجة تكون تابعة لأخس وأرذل المقدمتين، فإن السلب أخس وأحق من الإيجاب، والجزئية أخس من الكلية.

مثاله: كل إنسان حيوان، وليس بعض الإنسان بكاتب، فبعض الحيوان ليس بكاتب.

وكذا قول القائل: بعض الجسم حيوان، وكل حيوان متحرك بالارادة، فبعض الجسم متحرك بالارادة، هذا من الشكل الأول، والنتيجة تابعة للكبرى في الجزئية ففى المثال الأول من الشكل الثالث كانت النتيجة تابعة للكبرى في السلب.

٤: الصورة الرابعة في بيان القياس الاستثنائي الاتصالي

والرابعة أن تثبت الملازمة بين أمرين (المقدم والتالي) فينتج فيه (في هذا القياس) وضع المقدم (وجوده) وضع التالي (وجوده) والا (وان لم

ينتج كذلك) فلا لزوم (بينهما) ولا عكس، (أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم) لجواز أعمية اللازم (التالي) والرفع (عدم وجود أحدهما) بالعكس (أي بعكس الوضع، فينتج رفع التالي (عدم وجوده) رفع المقدم وعدم وجوده لا العكس، أي لا ينتج رفع المقدم رفع التالي)

ولما فرغ عن بيان الصور الثلاث للقياس الاقتراضي شرع في بيان الصورتين من القياس الاستثنائي الذي ينتج فيه وضع المقدم وضع التالي دون العكس، أي لا ينتج وضع التالي وضع المقدم، مثاله: كلما كانت الشمس طالعة فالارض مضيئة، لكن الشمس طالعة، فالارض مضيئة، وأما وضع التالي فليس بلازم أن ينتج وضع المقدم، فإن التالي (اللازم) قد يكون أعم من المقدم (الملزوم) فوجود العام لا يستلزم وجود الخاص.

ولو لم ينتج وضع المقدم (وجوده وتحققه) وضع التالي (وجوده) لانتفى اللزوم بينهما، وأما الرفع (عدم وجود أحدهما) فبالعكس (أي بعكس الوضع) يعني ينتج رفع التالي (عدم وجوده) رفع المقدم (عدم وجوده، فإن عدم وجود اللازم مستلزم لعدم وجود الملزوم، لأن انتفاء الخاص دليل على انتفاء العام، كما في نفي الحيوان، فانه يدل على نفي الإنسان، ولا ينتج رفع المقدم رفع التالي، لأن نفي الملزوم الخاص لا يدل على نفي اللازم العام.

الاعتراض على انتاج رفع التالي رفع المقدم وجوابه

أما الاعتراض فقد أورد منع استلزام رفع التالي رفع المقدم لجواز استحالة انتفاء اللازم (فينتفي اللزوم أيضاً) فإذا وقع (فرض وقوع انتفاء اللازم) جاز عدم بقاء اللزوم (بين المقدم والتالي) فلا يلزم انتفاء الملزوم (من انتفاء اللازم، لعدم كونه لازماً على تقدير عدم بقاء اللزوم)

تفصيل الابراد: نحن لا نسلم أن رفع التالي ينتج أو يستلزم رفع المقدم، بدليل أن

من الممكن أن يكون بين المقدم وهذا التالي لزوم عقلي وذاتي، ومع ذلك يستحيل انتفاء التالي، كقول القائل: كلما كان العالم موجوداً، كان الواجب تعالى موجوداً، والعلاقة بين المقدم وهذا التالي علاقة المعلول والعلّة، فانتفاء التالي اللازم محال، وانتفاء المقدم الملزوم ليس بمحال، فاللزوم من جانب المعلول، وليس في جانب العلّة لزوم، لوجودها وبقائها من غير المعلول أيضاً. ولو لم يستلزم رفع التالي رفع المقدم يلزم وجود الملزوم المقدم بدون اللازم وهذا محال.

وأما إذا كان انتفاء اللازم (التالي) محالاً، وانتفاء الملزوم المقدم ليس كذلك، فلم يبق اللزوم بينهما، فيلزم من صورة عدم رفع المقدم عند رفع التالي وجود الملزوم بدون اللازم وهو التالي، وفرض عدم التالي فرض أمر محال لعدم المقدم.

ومن الجائز استلزام محال محالاً آخر، وفرض عدم الواجب محال، وكذلك وجود الملزوم بدون اللازم أيضاً محال، فاستلزم محال محالاً آخر.

والجواب: أقول اللزوم حقيقة (هو) امتناع الانفكاك (امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم) في جميع الأوقات (أوقات وجود الملزوم أو المقدم) وجميع التقادير (التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم الملزوم) فوق الانفكاك (انفكاك اللازم عن الملزوم) (وهو وقت عدم بقاء اللزوم) داخل في الجميع (جميع الأوقات والتقادير) فهذا المنع (منع استلزام رفع المقدم) يرجع إلى منع اللزوم (بينهما) وقد فرض (وجود اللزوم) هذا (منع اللزوم بعد فرض وجوده) خلف فتدبر.

شرح الجواب وحاصله

أن رفع التالي مستلزم لرفع المقدم واستثناء التالي ينتج استثناء المقدم مطلقاً، سواء كان رفع التالي محالاً أو ممكناً، وإلا يلزم الخلف، أي لا يكون اللازم لازماً، ولكن التالي باطل بداهة فالمقدم مثله، وإنما يكون كذلك، لأن التالي لازم والمقدم ملزوم، واللزوم في الحقيقة عبارة عن امتناع انفكاك اللازم وأوضاعه في جميع أوقات وجود الملزوم، وجميع

تقاديره وأوضاعه الممكنة، فوقت الانفكاك هو وقت عدم بقاء اللزوم بينهما وهذا الوقت من جملة جميع أوقات اللزوم، ومن جملة جميع تقاديره، ولو فرض عدم اللازم (التالي) وهو عدم الواجب تعالى (العياذ بالله) ولم يأت عدم المقدم اللزوم، وهو العالم يلزم الانفكاك بين المقدم والتالي، فصار الانفكاك ممكناً، ولم يبق اللزوم بينهما، فهذا المنع، أي منع استلزام رفع التالي رفع المقدم يرجع إلى منع اللزوم بين المقدم وهو (عدم وجود العالم) من فرض عدم الواجب، أي التالي، وقد فرض اللزوم بين المقدم والتالي وجوداً وعدمًا، وهذا أي منع اللزوم بينهما خلف، أي باطل ولائق أن يطرح في الخلف ولا يقع نظر العاقل عليه.

قوله: "فتدبر": إما إشارة إلى دقة المسألة وعدم إمكان الوصول إلى غورها، وإما إشارة إلى رد هذا الجواب، بأنّ المعبر في الشرطية المتصلة الكلية هو لزوم التالي مع المقدم في جميع أوقاته وأوضاعه الممكنة الاجتماع معه في الوجود، ووقت انتفاء اللازم هنا (وهو فرض عدم الواجب تعالى) وتقديره لا يكون ممكن الاجتماع مع المقدم، بل من المستحيلات، فاعتبار عدم بقاء اللزوم بينهما على التقدير تحقق انتفاء اللازم لا يكون فرضاً لمنع اللزوم، بل منع واقعي، فهذا المنع لا يرجع إلى منع اللزوم.

القياس الاستثنائي الانفصالي وأقسامه:

٥- الصورة الخامسة للقياس الاستثنائي المركب من المنفصلات وأشار المصنف إلى الأنواع الثلاثة من القياس الاستثنائي الانفصالي فقال:
أن يعلم المنافاة بينهما (بين الأمرين) (١) أما صدقاً فقط، (٢) أو كذباً فقط، (٣) أو فيهما (في الصدق والكذب معاً) فيلزم النتائج بحسبها (أنواع المنافات) فتفكر

وإذا كان الحكم بين القضيتين بالانفصال والعناد بين الأمرين مع حرف الاستثناء فهو القياس الاستثنائي الانفصالي، ثم ذلك الانفصال والعناد لا يخلو عن الأنواع الثلاثة:

١: فإن التناقض إذا كان في الصدق فقط (ويقال لها المنفصلة مانعة الجمع) ينتج وضع كل (من المقدم والتالي) رفع الآخر، نحو قوله: إما أن يكون هذا حجراً أو شجراً، لكنه شجر، فلا يكون حجراً، وإلا لزم صدقهما معاً، وهي مانعة الجمع، ولا ينتج رفع كل وضع الآخر، لجواز الخلو عنهما، نحو إما أن يكون هذا شجراً أو حجراً، لكنه ليس بحجر، ولا يمكن أن تكون النتيجة: فيكون شجراً، لجواز أن يكون مشار إليه (هذا) غيرهما.

٢: وإذا كانت المناقضة في الكذب فقط (وهي المنفصلة مانعة الخلو) ينتج رفع كل (من المقدمتين) وضع الآخر، نحو قوله: إما أن يكون هذا الشيء لا إنساناً أو يكون لا ناطقاً، لكنه لا ناطق فلا يكون إنساناً، أو لكنه إنسان، فلا يكون لا ناطقاً.
وقوله: فتفكر: فيه إشارة إلى توجه القارئ إلى نتيجة كل من أنواع المنفصلة، وإلى أنواع نتائجها حسب الشرائط المعتبرة فيها.

وإلا لزم كذبهما معاً، ولا ينتج وضع كل رفع الآخر، لجواز اجتماعهما في الصدق، وكذا قولهم إما أن يكون الإنسان في البحر وإما أن يكون لا يغرق.
٣: وإذا كانت في الصدق والكذب معاً (وهي المنفصلة الحقيقية) ينتج وضع كل رفع الآخر، ورفع كل وضع الآخر كقولنا إما أن يكون هذا العدد زوجاً أو فرداً، لكنه زوج فلا يكون فرداً، أو لكنه ليس بفرد، فيكون زوجاً، لامتناع جمع الصدق والكذب معاً، وامتناع خلوهما.

فقد انتهت الصور الخمس للقياس (ثلاث للاقتراضي) واثنان للاستثنائي الاتصال والانفصال.

وبانتهاء الصور الخمس انتهت المبادئ الخمسة المنطقية، وسيبدأ المصنف في بيان المبدئين الكلاميين أن شاء الله

١: المبدأ الأول من المبادئ الكلامية

الرد على عابدى السومونات

عرّف المصنّف أولاً النظر ثم ذكر له قسمين: النظر في الموصل التصوري، والنظر في الموصل التصديقي، ثم عرّف الدليل وأشار إلى أقسامه، وفي الآخر ذكر الصور الخمس للقياس الاقتراضي والاستثنائي، والآن شرع في "المبدأ الأول من المبادئ الكلامية"، وذكر فكرة ونظرة تنفي النظر وما يتفرع عليه من العلوم الحاصلة بالفكر والنظر تصوراً كان أو تصديقاً، وتنفي كون العقل كاسباً للعلوم، وتنكر العلوم الحاصلة بالعقل، فصار الدليل الذى يتعلق بالعقل وأنواعه من الأقسية سدى لا طائل تحتها .

مسألة إفادة النظر العلم

السّمنية نفّوا إفادة النظر العلم مطلقاً، (في أى شئ كان ذلك النظر) قائلين (مستدلّين) بأن لا علم (لا يمكن حصول العلم) إلا بالحسّ، لأنّ الجزم (واليقين الحاصل بالنظر) قد يكون جهلاً غير مطابق للواقع، وهو (الجهل) مثل العلم (في حصوله بالنظر) فبماذا (فبأي دليل) يعلم أنّ الحاصل بعده (بعد النظر) علم؟

فذكر المصنّف جواباً عن هذا الإشكال، ثم في الآخر ردّ على هذا الجواب:

ويجاب (أولاً) بأنه (العلم الحاصل بالنظر) يتميّز (عن الجهل بالعوارض، وعوارض العلم غير عوارض الجهل، (وثانياً) فإنّ البدهة تحكم بأنّ الحاصل بعد النظر الصحيح علم لا جهل

وفيه (في هذا الجواب إشكال ب) أنه بما إذا يعلم أنه (ذلك النظر) نظر صحيح ؟ فإن الاحتمال قائم من المبادئ إلى المقاطع (المقاصد) مثلاً بمثل (وثالثاً) أن الحس لا يفيد إلا علماً جزئياً، وهو (العلم الجزئي) لا يكون كاسباً، بل الحق منع التماثل (بين العلم والجهل) كما هو مذهبنا، فتدبر

فحكماء الهند الذين كانوا يعبدون الصنم المسمى بـ (السومونات) والذي كسره محمود الغزنوي في عهد سلطنته واستولى على الهند وكانوا يقولون: لا علم إلا بالحس، فهذا الكلام إشارة إلى الكبرى التي صغراها محذوفة، وهي أن النظر من المعقولات، ولا شيء من المعقولات بمفيد للعلم، فلا شيء من النظر بمفيد للعلم، الصغرى ظاهرة، لأن النظر هو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول، وأثبت المصنف الكبرى بقوله: لأن الجزم الحاصل بالنظر قد يكون جهلاً غير مطابق للواقع، أي سلمنا أن الأمور المعقولة تفيد الجزم بشيء، ولكن قد يكون ذلك الجزم جهلاً أيضاً، فكيف نعلم أن ما حصل بالنظر هو علم لا جهل، ؟ فكلاهما (أي العلم والجهل) يحصلان بالنظر .

وحاصل الجواب أن العلم الحاصل بالنظر يمتاز عن الجهل بالعوارض، فإن عوارض العلم (من الانكشاف والوصول إلى امتياز المعلوم عن غيره) غير عوارض الجهل، وبالنظر الصحيح نميز بين عوارض العلم وعوارض الجهل، فإذا كان النظر صحيحاً توجد عوارض العلم، وإذا كان فاسداً فالعوارض عوارض الجهل، فالفرق بين الجزم الذي هو علم وبين الجزم الذي هو جهل ثابت بالنظر .

ثم رد على هذا الجواب وقال: "وفيه" في هذا الجواب إشكال بأنه بما إذا يعلم ويفرق بأن ذلك النظر الذي حصل منه الجزم نظر صحيح أم لا: فإن هذا الاحتمال (احتمال الخطأ) قائم وموجود من المبادئ (الأمور المعلومه) إلى المقاطع (أي المقاصد) والنتائج التي ينقطع فيها المبادئ وتكون المبادئ مثل المقاطع في وجود احتمال الخطأ.

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال: إن العلم بصحة النظر ثم بصحة النتيجة يمكن أن يحصل بالحث؟

فأجاب عنه المصنف وقال: والحث لا يفيد إلا علماً جزئياً، ولا شئ من الجزئي بكاسب، كما قال: وهو (الجزئي) لا يكون كاسباً، فهذا القول إشارة إلى الكبرى المطوية، فبالحث لا يعلم خطأ النظر ولا صحته، ولا خطأ النتيجة، ولا فسادها، فإن الأنظار والمطالب أمور كلية فوق الحث.

بل الحق في جواب إنكار الثمنية حصول العلم بالنظر هو الامتياز بين العلم والجهل، بعد الامتياز بين النظر الصحيح، والنظر الفاسد، وبعدم تماثل العلم والجهل، في حصولهما من النظر، فإن الفصول المقومة والمميزة لكل واحد من العلم والجهل مختلفة من الأخرى، واختلاف الفصول المقومة (كاختلاف الناطق والصاهل) يدل على اختلاف الذوات (كاختلاف الإنسان والفرس) فإن الفصل المقوم لليقين هو (المطابق مع الواقع) يختلف من الفصل المقوم للجهل هو (عدم المطابق مع الواقع، ولا شك أن (المطابق مع الواقع) يختلف وضد (لغير المطابق مع الواقع. ولما كانا أمرين مختلفين في الحقيقة، فيكونان مختلفين بالعوارض أيضاً.

وأما عدم الفرق بين العلم والجهل في بعض الأحيان فهو أمر آخر، ولا يكون دليلاً على عدم حصول العلم بالنظر، وعدم تماثل العلم والجهل في الحقيقة وفي ما به الامتياز هو مذهب أهل السنة والجماعة.

وقوله: فتدبر: إشارة إلى دقة الجواب.

ثم ذكر المصنف في المبدأ الثاني من المبادئ الكلامية أن في كيفية افادة النظر تحصيل المجهول والعلم به، وفي افادة الدليل المدلول، وفي افادة القياس والاستقراء والتمثيل النتيجة أربعة مذاهب: مذهب الامام أبي الحسن الأشعري، ومذهب المعتزلة، ومذهب الحكماء، ومذهب الامام الرازي.

المذاهب فى إفادة الدليل العلم

١- قال الأشعري إن الإفادة (إفادة النظر والدليل والقياس وكل ما يدل على شئ النتيجة أو المدلول) بالعادة (أي عادة الله جارية بإلقاء النتيجة أو المدلول، في القلب عند النظر والاستدلال والقياس) إذ لا مؤثر الا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه

٢- وقالت المعتزلة : انه (الافادة) بالتوليد، كحركة المفتاح بحركة اليد

٣- وقالت الحكماء إنه بطريق الإعداد، فانه يُعدّ الذهن إعداداً تاماً تفيض عليه النتيجة من مبدأ الفيض وجوباً منه

٤- واختار الإمام الرازى أنه واجب عقبه (عقب النظر أو الاستدلال) وإن لم يكن واجباً منه تعالى ابتداءً ، غير متولد منه ؛ لأنه ليس لقدرة العبد تأثير، وهذا (اختيار الرازى) أشبه (بالصواب) فإن لزوم بعض الأشياء للبعض مما لا ينكر، ألا ترى أن وجود العرض بدون الجوهر، والكلية بدون الأعظمية غير معقول، هذا (خذ هذا)

واعلم أن أهل البصيرة والخبرة من الناس اتفقوا على أن الفكر والنظر يفيد العلم (إما القطعى، وإما الظنى) على حسب الفكر والنظر، وأنّ الصّحف والكتب السماوية أمر الناس بهما، والعلوم المتعلقة بالغيب مبنية على الفكر والنظر، بيد أنهم اختلفوا في كيفية افادة النظر العلم.

١- فقال أبو الحسن الأشعري: إنّ افادة النظر والدليل العلم بالشئ بالعادة (من العود مرّة بعد أخرى) فإن عادة الله تعالى جارية بإلقاء العلم بالمدلول بعد العلم بمقدّمات الدليل، وبإلقاء العلم بالنتيجة بعد العلم بمقدّمات القياس، فترتب العلم بعد العلم بالدليل ومقدّماته، كترتب الألم على الضرب، وترتب الشبع على الأكل، وليس للنظر والدليل في حدّ ذاتهما أي تأثير في حصول العلم أو النتيجة ، فإنه لا مؤثر في حصول العلم بعد استعمال ذرائعه وأسبابه الا الله تعالى بلا وجوب منه تعالى على العباد، ومن غير وجوب من العباد عليه تعالى، إذ الوجوب عليه تعالى مناف لاختياره

الكامل؛ فإنه يفعل ما يشاء ويختار، وهو فعال لما يريد .

٢- وقال أصحاب الاعتزال: إنما يكون حصول العلم من المقدمات أو النظر بالتوليد، والتوليد: هو أن يصدر من الفاعل فعل اختياري حصل منه أمر غير اختياري، كصدور حركة المفتاح من حركة اليد .

أي يتولد ويحدث العلم من المقدمات والدليل بعد العلم بها، وبذلك الدليل، وقاسوا حصول العلم بعد العلم بالدليل بحركة المفتاح الحاصلة بعد حركة اليد، وإنما يكون الاختيار في حركة اليد دون حركة المفتاح، فكذلك حصول العلم بعد استعمال المقدمات والدلائل وهو اختياري، وأما حصول العلم أو النتيجة فغير اختياري .

٣- وأما الحكماء فقالوا: إن حصول العلم بعد نظر الذهن والعلم بالمقدمات أو الدليل واجب عقلاً، فإن فيضان العلم بالنتيجة أو المدلول موقوف على الاستعداد المادي، وهو استعداد العقل ثم اعداده وتهيئته لأخذ العلم أو النتيجة من المبدأ الفياض، وهو الله تعالى عند المسلمين وأصحاب الشرائع، والعقل الفعال عند الحكماء .

ولما وجد في المادة (الذهن) الاستعداد التام وجد فيضان العلم من جانب المبدأ الفياض، وإلا فيلزم البخل، أو عدم العلم باستعداد الذهن، وكلاهما لا يليقان بشأن الواجب تعالى، والوجوب هنا بمعنى الضرورة العقلية لأنه لو كان شيئاً واجباً على الله تعالى ليستل عنه، ولكن ﴿لَا يُسْتَلُّ عَنْهُ يَفْعَلُ﴾ .

واختلاف الأنظار والمدارك والعلوم بين الناس إنما جاء من اختلاف الأذهان واستعداداتهم . وقال الشاعر الفارسي :

نقصان ز قابل است وگر نه علی الدوام

فيض سعادتش به همه کس برابر است

٤- واختار الامام الرازي وجوب حصول العلم بعد النظر بعبادة الله تعالى لقاء العلم عقب النظر، وليس لإعداد النظر دخل فيه، وإن لم يكن فيضان العلم واجباً من جانبه تعالى ابتداءً (قبل النظر) ولا هو (العلم) متولد من النظر بعد

إعداد الذهن، لأنه ليس لقدرة العبد تأثير في فيضان العلم وإلقائه بعد النظر، وإنما هو بإلقائه تعالى والهامة عند الكسب بالنظر وترتيب المعلومات لتحصيل المجهولات، وهذا الوجوب كناية عن عدم إضاعة جهد العبد وكسبه، وقول الرازي (اختياره) أشبه بالضواب. لأنه يقول بلزوم العلم مع النظر، فإن لزوم بعض الأشياء للبعض (كلزوم الألم للضرب، ولزوم الشبع للأكل، ولزوم الحزن للمصيبة) مما لا ينكر، الا ترى أن وجود العرض بدون جوهر يقوم به، ووجود الكل من غير أن يكون أعظم من جزئه لا يقبله العقل، فكذلك وجود النظر من غير أن يوجد بعده علم غير معقول، ولا يكون هذا اللزوم أو الوجوب العادي الفضلي منافياً لوجود الأشياء كلها منه تعالى وبفضله واختياره .

وأشار بقوله (خذ هذا) الى أصوبية قول الرازي تأكيداً لقوله: "وهذا أشبه".

المقالة الثانية

في المبادئ الفقهية (أو الأحكام الفقهية)

وفيه أربعة أبواب :

الباب الأول في الحاكم

والباب الثاني في الحكم

والباب الثالث في المحكوم فيه (فعل المكلف)

والباب الرابع في المحكوم عليه (المكلف)

إذ الحكم يحتاج إلى الحاكم، والمحكوم فيه، والمحكوم عليه .

الباب الأول في الحاكم

لا حكم إلا من الله تعالى:

أي لا حكم لعبادة الرب والاعتقاد بصفاته وأسمائه، وامتنال أو امره، واجتناب نواهيه، والعمل بشرعه، والإطاعة لدينه، والامتناع عن عبادة غيره، والإشراك به إلا من عند الله تعالى بواسطة رسله وأنبيائه، لأنه هو الخالق لكل شيء ومتصرفه، فيعتبر حكمه لا حكم غيره في الشرعيات والتكوينية لقوله تعالى ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ وقوله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ فيكون الحاكم في المخلوقات هو الخالق دون غيره.

لانزاع في أن الفعل حسن وقبيح عقلاً (١) بمعنى صفة الكمال والنقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة الغرض الدنيوي ومنافرته، (٣) بل بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلتهما

(قال) لانزاع في أن الفعل (فعل المكلف) حسن (قديكون حسناً) وقبيح (قديكون قبيحاً) عقلاً بمعنى صفة الكمال والنقصان، (٢) أو بمعنى ملائمة الغرض الدنيوي ومنافرته، (٣) بل (إنما يكون النزاع فيما إذا كان الحسن) بمعنى استحقاق مدحه تعالى إياه في الدنيا وثوابه في العقبى (وكان القبح بمعنى استحقاق ذمه تعالى وعقابه فيهما، وهذا معنى قوله: "ومقابلتهما")

والغرض من هذه العبارة بيان الأمور الثلاثة:

١- بيان معاني الحسن والقبح الثلاثة.

٢- وتعيين المعنى المتنازع فيه.

٣- وبيان الاختلاف بين الماتر يديّة والأشاعرة والمعتزلة.

فأشار إلى المعاني الثلاثة بقوله : "ولانزاع"، وإلى تعيين المعنى المتنازع فيه بقوله :
 "بل إنما يكون النزاع الخ"، وأشار إلى اختلاف الفرق الثلاث بقوله :

فعند الأشاعرة شرعى، أي يجعله فقط، فما أمر به فهو حسن، وما
 نهى عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر لانعكس الأمر، وعندنا و
 عند المعتزلة عقل، أي لا يتوقف (معرفتهما) على الشرع

فعند الأشاعرة شرعى أي يجعله فقط، (أي الحسن بمعنى استحقاق المدح
 والثواب يكون يجعل الشارع فقط، وكذا القبح بمعنى استحقاق الذم والعقاب يكون
 شرعياً يجعل الشارع فقط، وقال في بيان جعل الشارع) فما أمر به فهو حسن، وما نهى
 عنه فهو قبيح، ولو انعكس الأمر (بالنهي عن المأمور به نسخاً، والأمر بالمنهي عنه
 نسخاً) لانعكس الأمر (بأن يصير المأمور به السابق قبيحاً، والمنهي عنه السابق حسناً)
 (٢) وعندنا (الماتريديّة) وعند المعتزلة (حسن الحسن) عقل، (وكذا قبح القبيح)
 أي لا يتوقف (إدراك الحسن والقبح) على الشرع (كما يقول به الأشاعرة، بل يدرك
 الحسن والقبح قبل ورود الشرع أيضاً).

بيان الفرق بيننا (الماتريديّة) وبين المعتزلة

بعد الاتفاق في كونهما عقليين

لكن عندنا لا يستلزم حكماً في العبد، بل يصير موجباً لاستحقاق
 الحكم من الحكيم الذي لا يرجع المرجوح، فما لم يحكم ليس هناك
 حكم، ومن ههنا اشتربنا بلوغ الدعوة في التكليف

لكن عندنا لا يستلزم (الحسن العقلى أو قبحه) حكماً في العبد (قبل ورود الشرع)
 بل يصير (الحسن أو القبح) موجباً لاستحقاق الحكم (واستحقاق لزومه بالأمر أو
 النهي من (الشارع) الحكيم الذي لا يرجع المرجوح (ولا يحكم به) فما لم يحكم (الشارع
 الحكيم بعد إدراك الحسن أو القبح عقلاً) ليس هناك حكم (واجب بمجرد العقل) ومن

ههنا (من أجل عدم الحكم بمجرد العقل) اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف (بواسطة الرسول أو نائبه إلى العقلاء المكلفين شرعا لتكليفهم ووجوب الحكم عليهم).

مذهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة

فى وجوب التكليف بمجرد العقل

بمخلاف المعتزلة، والإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه عندهم يوجب الحكم، فلولا الشارع وكانت الأفعال لوجبت الأحكام

بمخلاف المعتزلة، و(الشيعة) الإمامية، والكرامية، والبراهمة؛ فإنه (الحسن العقلى أو القبح العقلى) عندهم يوجب الحكم (العمل والامثال في الحسن العقلى والاجتناب، وترك العمل في القبيح العقلى، ولولم يكن حكم الشارع (أمره أو نهيه)، أي بصير العبد مكلفاً بالامثال في الحسن العقلى، ومكلفاً بالاجتناب في القبيح العقلى وهذا معنى قوله :) فلولا الشارع (لم يأت النبي ﷺ) وكانت الأفعال (حسنة وقبيحة عقلا) لوجبت الأحكام (على العباد عقلا بامثال الأوامر والاجتناب عن النواهي العقلية) (١).

(أما وجوب تلك الأوامر، أو لزوم الاجتناب عن تلك النواهي شرعا فلم يقل به أحد؛ لأن هؤلاء الفرق الأربع لم يعملوا بتلك الأوامر الشرعية ولم يجتنبوا عن تلك النواهي شرعا، مع كونها وفق عقولهم ومذاهبهم العقلية .

انواع الحسن والقبح عند المعتزلة

- (١) قالوا: منه (من الحسن أو القبح) ما هو ضرورى، كحسن الصدق النافع، وقبح الكذب الضار، إذ هما يُعلمان بدون الكسب
- (٢) ومن كل منهما ما هو نظرى كحسن الصدق الضار، وقبح الكذب النافع، حيث لا يدركان من غير كسب ونظر
- (٣) ومن (من كل من الحسن والقبح) ما لا يدرك إلا بالشرع كحسن

(١) والقوانين الوضعية في الدول غير الإسلامية والدول الإسلامية المعاصرة مبنية على الحسن والقبح العقلين، فالحسن ما هو حسن عقلا، والقبح ما هو قبيح عقلا.

صوم آخر رمضان، وقبح صوم أول شوال، فإنه لا سبيل للعقل إليه (إلى كل من حسن الصوم وقبحه) لكن الشرع كشف عن الحسن الذاق (في صوم آخر رمضان) وعن القبح الذاق (في صوم أول شوال)

الإشكال على النوع الأول وجوابه بوجهين:

قيل : أمر الآخرة، أمر سمعي لا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم في الحسن العقلي بالثواب آجلاً ؟

أقول: العدل واجب عقلاً عندهم، فتجب المجازا وذلك كافٍ لحكم العقل، وإن كان خصوصية المعاد الجسماني (للمجازا) سمعياً على أنه بمعنى لو تحقق لتحقيق كافٍ لحكم العقل فتدبر

أما الإشكال فقوله : قيل (في الاعتراض على المعتزلة) : أمر الآخرة، (وهو ترتب الثواب الآجل في الحسن، والعقاب الآجل في القبيح) أمر سمعي يتوقف على السمع من الشرع، فلا يستقل العقل بإدراكه، فكيف يحكم العقل بالثواب أو العقاب آجلاً؟ حتى يتم معرفة العقل (بدهاة) كون فعل حسناً وموجباً للثواب، وآخر قبيحاً وموجباً للعقاب ؟ فثبت أن بدهة بعض الحسن والقبح عقلاً باطل .

أما الجواب بالوجه الأول فقوله : أقول: العدل (بين الناس في القضاء والمحاكم) واجب عقلاً عندهم (عند المعتزلة) فتجب المجازاة بإعطاء الثواب بالفعل الحسن وبتسليط العقاب بالقبيح في عالم آخر غير هذا العالم) وذلك كافٍ لحكم العقل على الثواب والعقاب بدهاة، وإن كان خصوصية الحياة الجسمانية (المركبة من الروح والجسد) سمعياً، أي لا يمكن إثبات الحياة الجسمانية للمجازات بالعقل فقط - بل بإثبات المعاد مطلقاً جسمانياً كان أو روحانياً -.

وأما الجواب بالوجه الثاني، فقوله : على أنه (حسن الفعل أو قبحه عقلاً) بمعنى لو تحقق المعاد لتحقيق استحقاق الثواب أو العقاب كافٍ لحكم العقل بالحسن والقبح ضرورة (بدهاة) أو بالثواب والعقاب آجلاً سواء كان ذلك المعاد روحانياً فقط أو

روحانيًا وجسمانيًا، فالمطلوب هو مطلق المعاد (عند المعتزلة)

خلاصة الإشكال : أن المعنى المتنازع فيه بيننا وبين الأشاعرة هو المعنى الثالث "استحقاق مدحه تعالى وثوابه في الحسن، واستحقاق ذمه تعالى وعقابه في القبح" وهما (استحقاق المدح والثواب، واستحقاق الذم والعقاب) من الأمور الأخروية، كحقية النار، والصراط ووزن الأعمال والجنة ونعيمها، فهي ليست من مدركات العقل، فكيف يكون الحسن الموجب لاستحقاق المدح والثواب عقليًا؟ وكذلك القبح الموجب للعقاب، كيف يكون عقليًا؟ وكيف يكون (الشيء حسنًا موجباً للثواب) أو (يكون قبيحاً موجباً للعقاب) بمجرد العقل؟

وقال تعالى: ﴿عسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾

وحاصل الجواب : أن الأمور الأخروية لها معنيان :

أحدهما ما يتعلق بخصوص المعاد الجسماني، أي يتصور المعاد الجسماني ويثبت له لوازمه، وثانيهما ما يتعلق بمطلق المعاد ودار الجزاء جسمانياً كان أو غيره، فإن كان مراد المعارض المعنى الأول فمسلم أنه سمعي، ولكن لا يضرنا، لأننا لا نريد (من الأمور الأخروية) المعنى الأول، وإن كان مراده المعنى الثاني فلانسلم أنه سمعي، بل هو عقلي، لأن جزاء الأعمال واجب عقلاً عند المعتزلة، فإذا عمل أحد عملاً صالحاً حسناً وجب أجره على الله عندهم، فإذا لم يشبه الله في الدنيا وجب أن يعطيه أجره في دار الجزاء ضرورة بعد وفاته، فثبت مطلق المعاد، ودار الجزاء من غير لحاظ كون معاده جسمانياً أو روحانياً، هذا حاصل الجواب الأول .

وحاصل الجواب الثاني : أن المعنى الثاني للحسن أو القبح، (المتنازع فيه) لا يترتب عليه الثواب أو العقاب آجلاً بالفعل، بل تقديرًا، أي على تقدير وجود المعاد المطلق يوجد الثواب أو العقاب، فبهذا المعنى يكون الحسن والقبح عقليين، فإن العقل يحكم بالثواب أو العقاب على تقدير وجود المعاد، وإن لم يوجد بالفعل فهذه ملازمة عقلية فقط.

قوله فتدبر : وفيه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، بأنه على هذا التقدير (فرض الجراء بفرض وجود الآخرة والمعاد) لا يثبت وجود الآخرة قطعاً، بل يثبت وجود المعاد والآخرة تقديرًا وفرضًا، وهذا خلاف معتقد المعتزلة.

اختلاف المعتزلة فيما يوجب الحسن والقبح فى الأفعال

ثم اختلفوا فقال القدماء: لذات الفعل، والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبه فيهما، وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط والحسن عدم القبح، وقال الجبائي: ليست صفة حقيقية، بل اعتبارات، والحق عندنا الإطلاق الأعم، فلا يرد النسخ علينا

واعلم أن المعتزلة (بعد اتفاقهم على كون الحسن والقبح بالمعنى الثالث عقليين) اختلفوا فيما يوجب الحسن والقبح، أنه ماذا؟

١- فقال القدماء (من المعتزلة) : إن الحسن والقبح لذات الفعل، لا لصفة في الفعل توجب الحسن أو القبح.

٢- وقال المتأخرون منهم : إن الحسن والقبح ليسا لذات الفعل، بل لصفة حقيقية توجبه (الحسن أو القبح) فيهما (في الحسن والقبح)

٣- وقال قوم (من المعتزلة كأبي الحسين البصرى، ومن تبعه) : إن القبح (يكون) لصفة حقيقية تكون في القبح فقط، وأما الحسن فهو عدم القبح، فلا يكون له علة، لا ذات، ولا لصفة حقيقية، ولا اعتبارية، فالحسن هو ما لا تكون فيه صفة القبح فيكون الحسن عدميًا.

٤- وقال الجبائي (رئيس المعتزلة وإمامهم) ليس (الحسن أو القبح) لذات الفعل ولا لصفة حقيقية، بل (لوجوه) واعتبارات يختلف لأجلها الحسن والقبح، كاللطم للتييم فإنه يكون للتأديب، وللتعذيب، فالأول حسن لحسن التأديب، والثاني قبح لقبح التعذيب، ومعنى هذا الكلام أن الحسن والقبح ليس لهما قاعدة كلية، بل يختلف الحسن والقبح في فعل واحد باعتبارين مختلفين أو اعتبارات مختلفة، كالمثال المذكور.

٥- والقول الخامس (وهو الحق) عند (الماتريديّة) هو الإطلاق الأعم من الذات والصفة الحقيقية والاعتبارية، فلا يرد علينا (الماتريديين) عدم إمكان النسخ في النصوص، لأجل أنّ الحسن والقبح، إذا كانا لذات الفعل أو لصفته الحقيقية التي لا تنفك عنه، لا يزول الحسن أو القبح عن محله أبداً، لأن ما بالذات أو بالصفة الحقيقية لا يزول قط، فكيف يصير الحسن بالنسخ قبيحاً، ويصير القبيح بالنسخ حسناً؟ كما أن زيارة القبور كانت قبيحة وممنوعة قبل النسخ، وصارت حسنة وجائزة بعد النسخ، فلو كان القبح لذات الزيارة أو لصفته الحقيقية فما نسخت قط، وكذلك عدة المتوفي عنها زوجها إلى عام كانت سنةً وكانت حسناً، ثم نسخت بأربعة أشهر وعشراً، فلم يبق حسنهما السابق، ولو كان الحسن لذات العدة فما نسخت، قط.

وإنما يرد إشكال النسخ على المعتزلة القائلين بعلية الذات أو الصفة الحقيقية

قول بعض الحنفية إن الحسن العقلي والقبح العقلي

قد يوجبان الحكم

ثم من الحنفية من قال: إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب الإيمان، وحرم الكفر، وكلما لا يليق بجنابه تعالى، حتى على الصبي العاقل، وروى عن أبي حنيفة (أنه قال) لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى من الدلائل

أقول: لعل المراد بعد مضي مدة التأمل فإنه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب، وتلك المدة مختلفة، فإن العقول متفاوتة

ثم من الحنفية من قال: (كأبي منصور الماتريدي وبعض مشايخ العراق) إن العقل قد يستقل في إدراك بعض أحكامه تعالى، فأوجب (ذلك البعض) الإيمان (الحسنه عقلاً) حتى أوجب الإيمان وحرم الكفر على الصبي العاقل (لمعرفته حسن الإيمان وقبح الكفر)، ثم ذكر المصنف دليل ذلك البعض وقال:

وروى عن أبي حنيفة رحمه الله (أنه قال): لا عذر لأحد في الجهل بخالقه، لما يرى

من الدلائل (العقلية) على وجوده تعالى ووحدانيته .

ولما رأي المصنف أنه يلزم من هذا القول ومن هذه الرواية أن الحسن والقبح العقليين يوجبان الحكم كما قال به الفرق الأربع المذكورة سابقا (المعتزلة، والإمامية، والكرامية، والبراهمة) أراد أن يجيب عن هذا القول، وعن دليله المروى عن الإمام أبي حنيفة وقال :

أقول: لعل المراد (من رواية أبي حنيفة رحمه الله) أنه "لا عذر لأحد بعد مضي مدة التأمل في الدلائل"، أن التأمل في المدة الممكنة بمنزلة دعوة الرسول في تنبيه القلب، وتلك المدة (ليس لها حد معين بل هي) مختلفة لأجل اختلاف العقول، فإن العقول متفاوتة فتكون المدة مختلفة بالنسبة إليها.

حكم من لم تبلغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان أم لا ؟

وبما حررنا من المذاهب يتفرع مسألة البالغ في شاهر الجبل

(قال) وبما حررنا (ولخصنا) من المذاهب تتفرع مسألة البالغ في شاهر الجبل، (ثم قال المصنف في تعليقه) : يعنى من بلغ في الجبال الشاهقة، ولم تبلغه الدعوة، ولم يعتقد بالعقائد، ولم يعمل بالشرائع، فعند المعتزلة وطائفة من الحنفية يعاقب في الآخرة، لتركه ما يستقل به العقل من الوجوب، وعند الأشاعرة وجمهور الحنفية لا يعاقب به، لأن الحكم (وجوب الإيمان والعمل، ثم العقاب بتركه) إنما هو بالشرع، وقد فرض أنه لم يبلغه، وقال تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾

دليل الماتريدية على أن الحسن والقبح

قد يكونان لذات الفعل

لنا أن حسن الإحسان وقبح مقابلة الإحسان بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء، حتى من لا يقول بإرسال رسول كالبراهمة، فلولا أنه ذاتي لم يكن كذلك

واعلم أنه ليست علة الحسن والقبح العقليين (عند الماتريدية) منحصرة في

الذات فقط أو في الصفة الحقيقية أو الوجوه الاعتبارية، بل أعم منها، كما أشار إليه المصنف (سابقاً في المتن).

ثم استدل عليه بقوله: لنا (للماتريدية) أن حسن الإحسان وقبح مقابله بالإساءة مما اتفق عليه العقلاء، حتى من لا يقول (ولا يعتقد) بإرسال الرسل كالبراهمة (عابدي البرهمن، معبود الهنود) فلولا أن كل واحد منهما ذاتي لم يكن كذلك (لم يتفقوا عليهما)، فاتفقهم دليل على أن الحسن والقبح قد يكونان ذاتيين غير متوقفين على الشرع.

و حاصل دعوى الماتريدية: أن حسن الأفعال وقبحها قد يكونان لذات الفعل (كالمثال المذكور) وقد يكونان لصفة فيه (سواء كانت ذاتية أو اعتبارية)، ودليلهم الأول هو ما ذكره المصنف بقوله: (لنا) الخ.

والجواب بأنه يجوز أن يكون لمصلحة عامة لا يضرنا؛ لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة، وإنما يضرنا لو ادعينا أنه لذات الفعل، بل الدعوى عدم التوقف على الشرع ومنع الاتفاق على أنه مناط لحكمه تعالى لا يمسنا؛ فإننا لانقول باستلزامه حكماً منه تعالى بل ذلك الاستلزام بالسمع واعتراض عليه الأشاعرة بوجهين:

الأول: أنه يمكن أن لا يكون حسن الإحسان وقبح مقابله بالإساءة لأجل ذاتهما، بل كان الحسن والقبح فيهما والاتفاق عليهما، لأجل مصلحة عامة لثلاثين باب المصلحة، ولا يفتح باب المفسدة، فلا يلزم كونهما ذاتيين للفعل.

فأجاب عنه المصنف: بأن كونهما حسناً وقبيحاً لرعاية المصلحة لا يضر في دعوانا، لأن رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة (بالبداهة)، وإنما يضرنا رعاية المصلحة لو ادعينا أن كلاً من الحسن والقبح لذات الفعل، وليس هذا دعوانا، بل دعوانا أن معرفة الحسن والقبح في الأفعال لا تتوقف على ورود الشرع.

والثاني: أنه لا نسلم أن اتفاق العقلاء يدل على أن حسن الإحسان وقبح مقابله

بالإساءة علة لوجوب الثواب في الأول، ووجوب العقاب في الثاني، كما تقولون أنتم.
 فأجاب عنه المصنف بقوله: "ومنع الاتفاق (اتفاق العقلاء) على أن كل واحد
 من الحسن والقبح مناط (علة) حكمه تعالى بالثواب والعقاب"، ولا يمتنع الاتفاق
 ولا يضرننا، فإننا لا نقول باستلزام الحسن الثواب عقلاً واستلزام القبح العقاب عقلاً بل
 ترتب وجوب الثواب والعقاب بالسمع فقط.
 وحاصل الجواب أن الاتفاق المذكور كان على كون الحسن والقبح عقليين،
 لا على كون الحسن علة للثواب والقبح علة للعقاب.

واستدل (بأنه) إذا استوى الصدق والكذب في المقصود أثر العقل
 الصدق

والدليل الثاني للماتر يدية هو قوله (واستدل الخ)
 وحاصل الدليل على كونها عقليين أنه إذا استوى الصدق والكذب في (حصول
 مقصود من المقاصد) يختار العقل الصدق لحسنه، ويترك الكذب لقبحه كنجاة اسير
 وخلاصه بالطريقين (بالصدق والكذب) فعلم أن الحسن والقبح عقليان.

وفيه أنه لا استواء في نفس الأمر؛ لأن لكل منهما لوازم وعوارض، فهو
 تقدير مستحيل فيمتنع الإيثار على ذلك التقدير
 وأجاب عنه المصنف بقوله: (وفيه انه الخ).

وتفصيل الجواب: أن لا استواء بين الصدق والكذب في نفس الأمر، وترجيح
 الصدق على الكذب في المثال المذكور، لأجل ذلك الفرق النفس الأمري، لأن لكل منهما
 لوازم، وعوارض غير لوازم، وعوارض الآخر، واختلاف اللوازم والعوارض دليل
 على اختلاف الملزوم والمعرض.

ففرض الاستواء بين الصدق والكذب هو فرض محال، والمحال (وهو ذلك
 الفرض) يستلزم محالاً آخر، وهو ترجيح الصدق لأجل الاستواء مع الكذب، مع أنه

غير ممكن، إذ في الصدق مطابقة الواقعي والنفس الأمر، وفي الكذب عدم المطابقة، وخلاف النفس الأمر، وهذا معنى قول المصنف : فيمنع الإيثار (إيثار الصدق وترجيحه) على ذلك التقدير (تقدير استوائه بالكذب).

دلائل الأشاعرة الخمسة على كونهما شرعيين

١- قالوا أولاً: لو كان ذاتياً لم يتخلف، وقد تخلف، فإن الكذب مثلاً يجب

لعصمة نبي وانقاذ بري عن سفاك

والجواب أن ههنا ارتكاب أقل القبيحين، لا أن الكذب صار حسناً

قيل: يرد عليه أن هذا الكذب واجب، فيدخل في الحسن

اقول : الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته ، وهذا معنى قولهم:

"الضرورات تبيح المحظورات"، غاية الأمر أنه يلزم القول بأن كلا منهما

كما أنه بالذات كذلك بالغير، ولعلمهم يلتزمون به، وبه أمكن لهم

التخلص عن النسخ على أنه لا يتم على الجبائية ولا علينا

قالوا (الأشاعرة) في إنكار عقلية الحسن والقبح ونفي كونها لذات الفعل :

١- أولاً : لو كان كل واحد منهما ذاتياً (لذات الفعل) لم يتخلف ولم ينفك الحسن

عن الحسن والقبح عن القبح، لأن ما بالذات يكون باقياً مادامت الذات باقية، وقد

وجد التخلف (الانفكاك) في بعض المواضع، فإن الكذب لإنقاذ بري عن سفاك (قتال)

واجب، (فيكون حسناً)، والصدق حرام (فيكون قبيحاً)، فهنا وجد الكذب بدون

القبح، والصدق بدون الحسن، ولو كانا ذاتيين لم يكونا كذلك (لم ينفكاً).

(وأما مثال وجوب الكذب لعصمة (حفظ) نبي فلا جدوى فيه، ولا يناسب، فإن

سلسلة الأنبياء، قد انقطعت بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم، فلا يوجد في الأرض

نبي، حتى وجب الكذب لأجل عصمته وحفظه عن السفاك).

والجواب (من جانب الماتريديّة والمعتزلة) أن ههنا (في محل وجوب الكذب)

ارتكاب أقل القبيحين، وهو الكذب في مقابلة ترك قتل البرئ، لا أن الكذب صار

حسناً وزال عنه القبح، وإن الصدق صار حراماً فزال عنه الحسن، فلا يلزم التخلف والانفكاك، وهما (الحسن والقبح) بحالهما.

الإشكال على هذا الجواب : وأورد على هذا الجواب إشكال، وهو أن هذا الكذب (الكذب لإنقاذ برئ) واجب فيدخل في الحسن، لأن كل واجب يكون حسناً، فهذا الواجب أيضاً حسن، فصار الكذب حسناً، وزال عنه القبح، فعلم أنه (القبح) ليس لذات الكذب.

(فأجاب عنه المصنف من جانب الماتر يدية وقال) أقول: الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، وحاصل كلامه أن الكذب في هذا المثال قبيح لذاته كما كان، ولكن صار حسناً لأجل غيره، وهو إنقاذ البرئ عن السفاك، فالحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته، فلم يلزم التخلف والانفكاك، حتى يلزم كون قبح الكذب أو صدق الحسن غير ذاتي.

وهذا (كون القبيح لذاته يصير حسناً لغيره) (لأجل الضرورة) معنى قول الفقهاء : "الضرورات تبيح (وتجعل) المحظورات حسنة" التي تكون قبيحة وممنوعة.

ونهاية الأمر والتغير الذي يلزم من هذا التأويل، هو أنه يلزم القول، بأن كلاً من الحسن والقبح قد يكون بالذات، وقد يكون بالغير، فمن الممكن أن يكون فعل قبيحاً بالذات وحسناً بالغير، ويكون فعل حسناً بالذات وقبيحاً لأجل غيره، كالكذب النافع والصدق الضار في المثال المذكور، ولعل الماتر يدية يلتزمون به أي يعتقدون تقسيم الحسن والقبيح إلى هذين النوعين (بالذات وبالغير) ويعدونه لازماً عليهم.

ثم قال في الجواب عن إشكال النسخ : وبه (بهذا التقسيم إلى الحسن بالذات وبالغير، والقبيح كذلك) أمكن لهم (للماتر يدية) الخلاص عن لزوم الإشكال بالنسخ إذا كانا ذاتيين فقط، وأما في صورة كونهما لذاته ولغيره فلا يلزم الإشكال، لأن الحسن أو القبيح لغيره يقبل النسخ.

وقال في الجواب الثاني عنه : على أن هذا الإشكال لا يتم على الجبائية، لأنهم يقولون : إنما يكونان (الحسن والقبح) لوجوه اعتبارية، لا لذات الفعل، حتى يرد عليهم النسخ.

وكذا لا يتم إشكال النسخ علينا (الماتر يدية) لأننا نقول بأعم من ذات الفعل

وصفته الحقيقية والاعتبارية، وإنما يتم ذلك الإشكال على متقدمي المعتزلة القائلين بالحسن والقبح الذاتيين فقط.

٢- وثانياً لو كان ذاتياً لاجتمع النقيضان في مثل لأكذب غداً، فإن صدقه يستلزم الكذب وبالعكس، وللملزم حكم اللازم، وربما يمنع ذلك ألا ترى أن المفضي إلى الشر لا يكون شراً بالذات قال الشيخ في الإشارات: الشر داخل في القدر بالعرض أقول: هذا يرشدك إلى الالتزام المذكور سابقاً فافهم

٢- (وقالت الأشاعرة) ثانياً: في الدليل على عدم كونها لذات الفعل، بل هما شرعيان) لو كان (كل واحد منهما) ذاتياً لاجتمع النقيضان في مثل (قول القائل): لأكذب غداً، فإن صدقه بأن قال الخالف في الغد قولاً صادقاً، يستلزم الكذب (التكلم بكلام كاذب) وبالعكس (وكذبه بأن يتكلم غداً بكلام كاذب) يستلزم صدقه، وفي الكذب لاحسن، وفي الصدق حسن، فاجتمع النقيضان، وللملزم (الحسن والقبح) حكم اللازم (الحسن والقبح) فاجتمع الحسن الذي ليس بقبيح، والقبح الذي ليس بحسن وهما نقيضان.

أو الملزم التكلم بكلام كاذب غداً ولازمه الصدق أو عدم التكلم بذلك الكلام، ولازمه عد الوفاء بحلفه، وفيه كذب في كلامه، فاستلزم كل واحد نقيضه.

ثم أجاب المصنف عن دليلهم الثاني، وقال: وربما يمنع ذلك (أي كون الملزم في حكم اللازم) كما أن الجهاد في نفسه قتل النفوس وتخريب البيوت وإهلاك الأموال، وهو ملزم، وفي لازمه (وهو إعلاء كلمة الله وإزالة الشرك ورفع الظلم وتنفيذ أحكام الله في أرضه) خير كثير، أعظم من جميع الخيرات والحسنات.

ثم أشار المصنف إلى دليل الرد وقال: ألا ترى أن المفضي (الموصل) إلى الشر لا يكون شراً بالذات، بل بالعرض واللزم، مثل البرد الشديد فإنه يفضي إلى هلاك الثمار وضياعتها، وليس البرد شراً في نفسه، بل قد يكون خيراً من جانب آخر قد نعلمه

وقد لا نعلمه، وعلى هذا لا يخلوا شر عن خير إلا ما شاء الله .

ثم نقل قول الشيخ (الفلسفي الباطني) في "إشارات" (الذي شرحه الطوسي والرازي) فإنه قال فيه :

"الشر داخل في القدر (في تقدير الله للمخلوق والإيجاد) بالعرض".

ومعنى كلام ابن سينا أن الله يخلق الخير بالذات والشر بالعرض والضرورة، مع أنه خالق كل شيء قصداً وبالذات وهو على كل شيء وكيل .

والحق أن يقال إن الشرور أمور إضافية، تكون شراً بالنسبة إلى أحد، أو شيء، وتكون خيراً بالنسبة إلى آخر، فلا يكون كل ملزوم في حكم لازمه .

شرى برخيذد كه خير مادران باشد

فأئد جوابه بقول الشيخ وقال: أقول هذا يرشدك (أي قول الشيخ يرشدك) إلى الالتزام المذكور سابقاً، من أنهما كما يكونان بالذات يكونان بالعرض أيضاً، فحكم اللازم وإن لم يكن للملزوم بالذات في كل موضع، لكنه يكون بالعرض، فهذا الصدق حسن بالذات وقيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب، وكذلك الكذب، قد يكون قبيحاً بالذات وحسناً باعتبار لازمه الذي هو الصدق .

وقوله: "فافهم": تأكيد لفهم المسألة وإشارة إلى دقتها .

٣- وثالثاً أن فعل العبد اضطراري، فإن الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال، فمالم يجب لم يوجد فلا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً، وهذا أحسن وأخصر ممافي "المختصر"

٣- و(قالوا) ثالثاً: في دليل إنكار كونها ذاتيين: إن فعل العبد اضطراري، فإن (الفعل الممكن مالم يترجح لم يوجد، وترجيح المرجوح محال .

فمالم يجب (لم يصر وجوده ضرورياً) لم يوجد، فلا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً .
وحاصل الكلام: أن فعل العبد اضطراري (وهذه صغرى) والكبرى محذوفة،

وهي أن كل ما هو اضطراري فهو لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً إجماعاً، وزاد لفظ "إجماعاً" لإثبات الكبرى، أي وقد أجمعوا أن الفعل الاضطراري لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً، فالنتيجة أن فعل العبد لا يكون حسناً ولا قبيحاً عقلاً.

وقوله : فإن الفعل الممكن الخ : هذه كبرى، والصغرى محذوفة، وأصل القياس أن فعل العبد ممكن، وكل ممكن مالم يترجح وجوده على عدمه لم يوجد، ففعل العبد مالم يترجح وجوده لم يوجد، فالصغرى ظاهرة، ودليل الكبرى قوله : وترجيح المرجوح محال، فإن الممكن عدمه ووجوده سواء، وإنما يترجح وجوده بعد تعلق إرادة الله تعالى بإيجاده، فالمعدوم الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى وجوده محال.

وهذا معنى قوله : "وترجيح المرجوح محال" أي وجود المعدوم الممكن الذي لم يتعلق به إرادة الله تعالى محال وممتنع، فإلم يجب الممكن ولم يصر وجوده ضرورياً لم يوجد، وهذا هو الواجب بالغير أي بسبب تعلق إرادة الله تعالى، ثم قال المصنف مادحا لكلامه : وهذا (البيان للدليل الثلاث) بأسلوب أحسن وأجز مما في مختصر ابن الحاجب (تركت ذكر عبارة المختصر للاختصار)

والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، ضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة، على أنه منقوض بفعل الباري تعالى

أراد المصنف الجواب من جانب الماتريديّة وقال : والجواب أن الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار، وهذا نقض تفصيلي بنقض صغرى دليلهم، بأننا لانسلم أن فعل العبد اضطراري، لأنه يجب ويلزم وجوده باختياره، والواجب بالاختيار لا يكون اضطرارياً، لأن الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار، فلا يوجب الاضطرار، ولو كان الوجوب بالاختيار موجباً للاضطرار لم يبق الفرق بين الحركة الاختيارية والحركة الرعشية، مع أن الفرق بينهما بدهي، فلوضاع شيء بحركة اليد الاختيارية لزممت الغرامة على محرك اليد، ولوضاع بحركة اليد المرتعشة ليس عليه شيء، وهذا هو وجه الفرق بينهما.

والجواب الثاني هو قول المصنف على أنه منقوض بفعل البارى تعالى، وهذا نقض إجمالى بنقض الدليل بجميع مقدماته (صغراه وكبراه كليهما)

وتفصيل النقض أن دليلكم يجرى بجميع مقدماته على فعل البارى تعالى، ويتخلف عنه مدلوله؛ لأنه يلزم أن يكون فعل البارى تعالى اضطرارياً؛ لأن فعله تعالى ممكن (ليس بممتنع، والممكن مالم يترجح لم يوجد، ففعل الله مالم يترجح بالاختيار لم يجد، فيكون اضطرارياً، فالتالى باطل والمقدم مثله .

فائدة فى بيان المذاهب الخمسة فى مسألة الاختيار

فائدة : (١) عند الجهمية الذين هم الجبرية حقاً لا قدر فى العبد أصلاً، بل هو كالجماد وهذا سفسطة

(٢) وعند المعتزلة له قدر مؤثر فى أفعاله ، وهم مجوس هذه الأمة، وما فهموا أن الإمكان ليس من شأنه إفاضة الوجود

(٣) وعند أهل الحق له قدر كاسبة ، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدر متوهمة مع الفعل بلا مدخلية أصلاً ، قالوا ذلك كاف فى التكليف ، والحق أنه كفو للجبر

(٤) وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير فى القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عقب ذلك بالعادة ، (١) فقليل ذلك القصد من الأحوال غير موجود ولا معدوم ، فليس بخلق ، وليس بالإحداث كالخلق ، بل هو أهون ، (٢) وقيل : بل (هو) موجود ، فيجب تخصيص القصد المصمم من عموم الخلق بالعقل ، لأنه أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدر، ويتجه به حسن التكليف ، وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتفويض، وفيه مافيه ،

(٥) وعندي مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمانية ، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية ، وشرح ذلك فى "الفطرة الإلهية" ، وإنها

لأجدي من تفاريق العصا

ولما ذكر المصنف في ضمن الدليل الثالث للأشاعرة: أن فعل العبد اضطرارى صار الكلام موهمًا أن العبد ليس له اختيار في صدور أفعاله، بل أوهم أن مذهب الأشاعرة في مسألة اختيار العبد كمذهب الجبرية، فجاء المصنف بهذا البحث (كالجملة المعترضة) في خلال البحث عن عقلية الحسن والقبح أو شرعيتهم، دفعًا لهذا الوهم، فالمذاهب التي ذكرها المصنف في كتابه هذا خمسة:

١- مذهب الجهمية الجبرية.

٢- مذهب المعتزلة.

٣- مذهب أهل الحق الماتريديّة والأشاعرة مع الفرق بينهما.

٤- مذهب الحنفية.

٥- مذهب المصنف (صاحب المسلم).

١- فعند الجهمية (أتباع جهنم بن صفوان) الذين هم الجبرية حقًا: لا قدرة للعبد أصلاً (لا كلياً ولا جزئياً، لا كسباً ولا خلقاً) بل هو (العبد) كالحمار، وهذا سفسطة، ودليلهم ظاهر آية ﴿وَاللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ فلم يبق لخلق العبد شيء، وظاهر آية ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾.

٢- وعند المعتزلة: له قدرة مؤثرة في أفعاله، وهم مجوس هذه الأمة، (كما قال صلى الله عليه وسلم في حديث رواه ابن ماجه) لقولهم بخالقية الله وخالقية أنفسهم لأفعالهم، كالمجوس القائلين بخالقية الله وخالقية أهرمن، وما فهموا أن الإمكان (الممكن) ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يوجدون أفعالهم؟

٣- وعند أهل الحق (وهم الأشاعرة والماتريديّة مع الفرق بينهما في هذه المسألة) له قدرة كاسبة، لكن عند الأشعرية ليس معنى ذلك إلا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية لها أصلاً.

قال المصنف في تعليقه على هذه العبارة: ومن هنا (من أجل ذلك) قيل في

تعريف الكسب رسماً: (هو) ظهور القدرة القديمة في محل القدرة الحادثة .

قالوا (الأشعرية) ذلك (وجود القدرة المتوهمه كافٍ في صحة التكليف .

قال المصنف في رد قول الأشاعرة : "وجود قدرة متوهمه يتوهمها المكلف مع الفعل" : والحق أنه (القول بوجود قدرة متوهمه) كفو (ومساوٍ) للجبر .

٤ - وعند الحنفية (أي الماتريدية) الكسب، وهو صرف القدرة المخلوقة إلى القصد المصمم إلى الفعل، فلها تأثير في القصد المذكور، ويخلق الله سبحانه وتعالى الفعل المقصود عقب ذلك الكسب (صرف القدرة) بالعادة.

والفرق بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة (في التوضيح) : بأن الأول أمر (وصف) إضافي، يجب أن يقع به المقدور، لافي محل القدرة، ويصح انفراد القادر بإيجاد ذلك المقدور، والثاني أمر إضافي، يقع به المقدور في محلها (القدرة)، ولا يصح في الكسب انفراد القادر بالإيجاد، وقدرة عليه صاحب المسلم، ولكن لافائدة في ذكر رده .

ف قيل في جواب الإشكال بأن العبد إذا كان مؤثراً بالقصد والإرادة، صار خالقاً لفعله، أولاً: بأن ذلك القصد المصمم الذي يصرف ويتوجه إليه القدرة من الأحوال القائمة بالغير (المكلف)، فلا يكون موجوداً بنفسه، كالجواهر الموجودة، فكيف يكون مؤثراً؟ ولا معدوماً بنفسه، كالمعدومات المحضة، حتى لا يكون له أثر أصلاً، بل هو موجود باعتبار المنشأ، وهو المكلف، فليس القصد بخلق، وهو إعطاء الوجود حتى يلزم الإشكال، نعم يمكن أن يكون ذلك القصد إحداثاً، وهو إيجاد حال جديدة، ولكن ليس الإحداث كالخلق، بل هو أهون وأسهل منه، فالخلق من خواص الله تعالى دون الإحداث، فإفاضة الوجود للشيء هو الخلق، وإيجاد حال بعد الوجود هو الإحداث.

وقيل في الجواب عن هذا الإشكال ثانياً : بل هو (ذلك القصد) موجود بقدرة العبد، فيجب تخصيص (ذلك) القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، لأنه (ذلك القصد) أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة في العبد، لأن أتم (أكمل) فوائده أن تكون الأفعال مخلوقة لها، وإذ هي (القدرة) ليست كذلك، فلا بد أن يكون القصد مخلوقاً لها، وإلا فلا فرق بين القادر وغيره، انتهى - تعليق المصنف.

وتفصيل الإشكال بأنه إذا كان الخلق بقدرة الله تعالى، والقصد المصمم إلى الفعل بقدرة العبد وكسبه، لزم أن لا يكون القصد مخلوقاً لله تعالى، مع أن النص في قوله تعالى ﴿الله خالق كل شيء﴾ يقتضي أن يكون قصد العبد أيضاً مخلوقاً له تعالى، فإنه شيء وكذلك النص في قوله تعالى ﴿والله خلقكم وماتعملون﴾ يدل على أن قصد العبد مخلوق لله تعالى لأنه من أعماله.

فأجاب عنه بقوله: فيجب تخصيص ذلك القصد المصمم من عموم نصوص الخلق بالعقل، أي النصوص الدالة على أن الله خالق كل شيء خُصَّصَ عقلاً بأن القصد (قصد العبد إلى الفعل) عند صرف القدرة ليس داخلاً في الشيء الذي هو مخلوق الله تعالى رأساً ومستقيماً.

ثم أشار إلى دليل التخصيص بقوله: لأنه (كون القصد مخلوقاً) أدنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة في العبد، أي ولولم تؤثر قدرته في إحداث القصد إلى الفعل، فهاهي فائدة خلق القدرة فيه؟

وأشار إلى الدليل الثاني لذلك التخصيص بقوله: "وينتجه به حسن التكليف" أي ويظهر بسبب كون ذلك القصد مخلوقاً أو محدثاً للعبد وجه حسن كون العبد مكلفاً، فإنه لو لم يكن له اختيار إحداث القصد المصمم لكان مجبوراً محضاً، ولا يكون تكليفه بالأحكام الشرعية حسناً.

قوله: وهذا كأنه واسطة بين الجبر والتفويض: أي مذهب الماتريدي كالواسطة بين الجبر الذي هو مذهب جهنم بن صفوان، وبين التفويض الذي هو مذهب المعتزلة، حيث فوضوا خلق أفعال العباد إليهم من كل الوجوه (خلقاً وكسباً).

قوله: "وفيه مافيه": فيه إشارة إلى الإشكال الذي يرد في هذا المقام من أن القصد المصمم ليس بموجود في الخارج، حتى يظهر به فائدة خلق القدرة في العبد، ويظهر به وجه حسن التكليف، أو إشارة إلى ماسبق من أن الممكن ليس من شأنه إفادة الوجود، فكيف يصير العبد بها (بالقدرة) محدثاً للقصد المصمم؟

٥- المذهب الخامس: مذهب المصنف في مسألة اختيار العبد، فلهذا قال:

وعندى (العبد) مختار بحسب الإدراكات الجزئية الجسمية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية.

وشرح هذا الكلام مكتوب في رسالتي "الفطرة الإلهية" وإنها (تلك الرسالة) لأجدى (أكثر نفعاً) من تفاريق العصا، (من قطعات المتفرقة للعصا المكسورة) وهذا الكلام مثل عند العرب، وكناية عن كثرة النفع عندهم.

وأحال المصنف في مواضع من كتابه هذا على ثلاثة من مؤلفاته: "السلم"، و"الإفادات"، و"الفطرة الإلهية"، ومدح كتابه هذا.

شرح كلام المصنف

وهناك في محل الاختيار أمران: إدراكات جزئية وإرادة كلية، فعلم أن النوع الإنسان كلي، يتعلق بأمور كلية، ويتصرف فيها بإرادة كلية، بخلاف النوع الآخر مثل الحمار والبقر، فإنه ليس لهما إدراك كلي، ولا إرادة كلية، بل إحساسات وإردات جزئية، فالإرادة الكلية تنبعث من الإدراك الكلي، وكذلك له إدراكات جزئية جسمية، تتعلق بالحواس القائمة بالجسم، فالعبد مختار باعتبار تلك الإدراكات الجزئية الجسمية، ومجبور بحسب العلوم الكلية العقلية التي تنبعث منها الإدراكات الجزئية، فالأمور الشرعية كالصلاة والصوم والحج أمور جزئية تتعلق بالجسم، ولصدور الأمر الجزئي مبادٍ جزئية، كالتمثيل، والشوق الخاص، والإرادة الخاصة، فالعبد فيها مختار بين أن يفعل ويستحق الثواب، وأن لا يفعل فيستحق العقاب، وأما الأمور الكلية التي تتعلق بالإرادة الكلية، ففيها العبد مجبور وغير مختار، لأنها من الأمور الطبيعية غير الاختيارية، فهو مختار في استعمال جزئيات تلك الكليات من الإدراك، والإرادة، ومجبور في قبول تلك العلوم الكلية العقلية والإرادات الكلية المنبثقة منها.

وبما أن الشرائع أمور جزئية اعتقادية وعملية، صح التكليف بها بالنظر إلى المبادئ والوسائل الجزئية الاختيارية، لأن العبد في أفعاله الجزئية مختار بين أن يفعلها أو يتركها، فباعتبار العلوم الكلية والإرادات الكلية مجبور، فلا يكون خالقاً لأفعاله، وباعتبار العلوم الجزئية مختار، فصح تكليفه وحسن.

ويمنن الله على عباده بإعطاء العقل والسمع والبصر ﴿وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة﴾ وقد قال ﴿ألم نجعل له عينين ولساناً وشفقتين﴾ فهذه النصوص وأمثالها تدل على أن للعبد اختياراً جزئياً لاستعمال هذه الوسائل والنعم، فها يترتب ويحصل منها يكون أيضاً اختياراً تاماً لاجل أن أسبابها اختيارية .

ورابعاً لو كان كذلك لم يكن الباري مختاراً في الحكم لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح

والجواب: أن موافقة حكمه تعالى للحكمة لا توجب الاضطرار

ولما فرغ المصنف عن شرح الجملة المعترضة لبيان مسألة اختيار العبد وعدمه أراد أن يبين ما بقي من دلائل الأشاعرة الخمسة، وهو الرابع والخامس فقال:

٤- ورابعاً : لو كان كذلك (أي لو كان الحسن والقبح عقليين) لم يكن الباري تعالى مختاراً في الحكم، لأن الحكم على خلاف المعقول قبيح .

حاصل الدليل : أنه لو كانا عقليين لزم أن لا يكون الباري تعالى فاعلاً مختاراً في إصدار أحكامه، والتالي باطل فالمقدم مثله، وجه اللزوم لأنه إذا حكم في هذه الصورة إنما يحكم على موافق العقل، فيأمر بالحسن ويمنع عن القبح، لأن الحكم على خلاف المعقول بأن يأمر بالقبح ويمنع عن الحسن يكون قبيحاً ومحالاً، لاستلزامه الجهل، وإذا كان محالاً فيحكم على موافقة العقل وجوباً، فيجب عليه الحكم بموافقة العقل، والحكم بخلاف المعقول قبيح، فصار مضطراً في حكمه، وهو باطل .

وحاصل الجواب : أن حسن الفعل يكون لترتب الحكمة عليه، وقبحه يكون لعدم ترتب الحكمة عليه .

فموافقة حكمه تعالى للحكمة لا يوجب الاضطرار، لأن أفعاله تعالى لا تخلو عن الحكمة ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً﴾ بل كلها مبنية على الحكمة، ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾ ﴿جعل لكم الأرض فراشاً﴾ فاللام للحكمة لا للعلة، فإن أفعاله تعالى ليست بمعللة عندنا خلافاً للمعتزلة .

وخامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة ، وهو منتف بقوله تعالى : ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك

أقول : الجواز نظراً إلى الفعل لا ينافي عدم الجواز نظراً إلى الحكمة ، كيف؟ وحينئذ قد كان لهم العذاب بنقصان العقل وخفاء المسلك، ولهذا قال الله تعالى ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾ وأيضاً الملازمة ممنوعة ؛ فإنه فرع الحكم ، ونحن لا نقول به ، وإنما ينتهض على المعتزلة ، فخصصوا العذاب بعذاب الدنيا بدلالة السياق، وأولوا أيضاً بالعقل، فإنه رسل باطن إلى غير ذلك

٥- وخامساً لو كان كذلك (أي كان الحسن والقبح عقليين) لجاز العقاب قبل البعثة (قبل بعثة الرسل) وهو منتف بقوله تعالى ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً﴾ فإن معناه ليس من شأننا ولا يجوز منا ذلك ، أي قبل البعثة وهي بعثة الرسول).

قال المصنف في رد هذا الدليل : أقول: الجواز (جواز العقاب) نظراً إلى ذات الفعل (الموجبة الحسن أو القبح) لا ينافي عدم الجواز (عدم جواز العقاب)، نظراً إلى الحكمة، وكيف (يجوز العقاب نظراً إلى الحكمة) قبل البعثة، وحينئذ (حين عدم بعثة الرسل) يكون لهم العذر بنقصان العقل، (أي بنقصان عقولهم، وعدم فهمهم وجوب الإيمان، أو يكون لهم العذر) بخفاء المسلك (أي خفاء علة الحسن والقبح) ولهذا قال تعالى في ضرورة إرسال الرسل ﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾.

والجواب الثاني عن الدليل الخامس ما يأتي : وأيضاً الملازمة بين كونهما عقليين وبين جواز العقاب قبل البعثة ممنوعة، فإن جواز الثواب والعقاب فرع الحكم من الله ونحن (الماتر يديه) لا نقول به (بالحكم قبل البعثة)، وإنما ينتهض ويقوم هذا الدليل على المعتزلة؛ فإنهم يقولون بالحكم قبل البعثة .

وأجاب القائلون بالعقاب بمجرد القبح العقلي والحسن العقلي من الآية أولاً

بالتخصيص: أي وما كنا معذبين في الدنيا، فخصصو (العذاب) بعذاب الدنيا، بدلالة السياق ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها﴾ (وإنما تكون القرية والهلاك في الدنيا).

وأجابوا ثانياً بالتأويل: أي وأولوا (الرسول المذكور في الآية) بالعقل، أي وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولاً حقيقياً أو وما كنا معذبين حتى نبعث فيهم رسولاً باطناً وهو العقل الكامل بعد البلوغ، فإنه رسول باطن.

(إذهب إلى غير ذلك) من تأويلاتهم:

١- منها: أن المراد من الرسول المنتبه، سواء كان رسولاً أو عقلاً.

٢- ومنها: وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لاسبيل إليها إلا بالتوقيف، والتعليم، والكل غير ظاهر ومبنى على التكاليف والأدلة العقلية.

ادلة المعتزلة على نفي شرعية الحسن والقبح في الأفعال

وقالت المعتزلة أولاً: لو كان الحكم شرعياً لزم إفحام الرسل عند أمرهم بالنظر في المعجزات

فيقول: لا أنظر مالم يجب النظر على، ولا يجب على مالم أنظر

قالوا: ولا يلزم علينا؛ لأن وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية

القياس، وفيه ما فيه

١- قالوا في دليلهم الأول: لو كان الحكم بالحسن الشرعي والقبح الشرعي لزم

إفحام الرسل (واسكاتهم واعجازهم عن إقامة الدليل على صدقهم) عند ما يأمرونهم بالنظر في معجزاتهم؛ لأنه يقول المأمور بالنظر في المعجزة: أنا لا أنظر في المعجزة مالم يجب النظر على، ولا يجب على النظر مالم أنظر. فتوقف النظر على وجوبه وتوقف وجوبه عليه، وهذا دور، والدور محال، فصارت الدعوة محالاً من أجل الحسن والقبح الشرعيين، وثبت كونها عقليين.

ولما أورد على دليل المعتزلة معارضة أراد المصنف أن يذكر جواب تلك المعارضة

من جانب المعتزلة فقال: قالوا (المعتزلة): ولا يلزم علينا (معارضة ولا افحام الرسل)

تفصيل المعارضة: أن ثبوت وجوب النظر وإن كان بالعقل عندكم ولا يحتاج إلى الشرع، ولكنه نظري، فيمكن أن يقول المأمور بالنظر في المعجزة: لا أنظر في المعجزة ما لم يثبت وجوب النظر على، فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر، وثبوت وجوب النظر موقوف على النظر نفسه، فصار النظر موقوفاً على نفسه، وهذا هو الدور الذي كان يلزم حين شرعية الحسن والقبح، فلزم عليهم ما لزم على الأشاعرة.

وتفصيل الجواب: أن عدم لزوم الإشكال والمعارضة علينا لأجل أن وجوب النظر في المعجزة عندنا من القضايا الفطرية التي يكون قياساً لها معها، مثل قولنا: الأربعة زوج، فإن تلك القضية قياسها ودليلها معها، وهو قولنا: لأنها منقسمة بمساو بين (اثني اثنين) أي وجوب النظر عندنا من النظر الذي قياسه ودليه معه، فلا يتوقف وجوب النظر على النظر نفسه، حتى يلزم الدور؛ لأن النظر إنما يكون للحصول على العلم بشيء، والاحتياج إلى العلم فطري وبديهي.

ثم أشار المصنف إلى الاعتراض على هذا الجواب فقال: (وفيه ما فيه)، من الإشكال، ثم فصل الاعتراض في تعليقه (حاشيته) بقوله: فيه إشارة إلى أن وجوب النظر موقوف (١) على إفادة النظر العلم مطلقاً، وفي الآلهيات (المسائل التي تتعلق بأنه الحق والايان به وبرسله) خاصة.

(٢) و(موقوف) على أن معرفة الله واجبة.

(٣) و(موقوف) على أن المعرفة لا تتم إلا بالنظر، وعلى أن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وكلّ منها (من الأمور الأربعة) لا يثبت إلا بالنظر الدقيق، والموقوف على النظر نظري، فتأمل (أن الإشكال الوارد على دليلكم قديماً وأبطل دليلكم).

أصل الجواب عن دليل المعتزلة:

والجواب أنا لا نسلم أن الوجوب يتوقف على النظر، فإنه بالشرع، نظر أولم ينظر، وليس ذلك من تكليف الغافل، فإنه يفهم الخطاب

والجواب من جانب الأشاعرة أنا لا نسلّم أن وجوب النظر يتوقف على النظر؛ فإن الوجوب يثبت بالشرع، (سواء) نظر في المعجزة أولم ينظر، لأن الحكم يكون من جانب الشارع، فالوجوب أيضاً يكون منه،

ولما كان يرد على هذا الجواب أن المأمور أو المكلف غافل عن كون الوجوب من الشارع أو من غيره، فيلزم تكليف الغافل، وإنما تكون بعثة الرسول لازالة الغفلة، أجاب عنه بقوله: وليس ذلك (العلم بالوجوب من الشرع) من تكليف الغافل؛ فإنه يفهم الخطاب بعد ما جاءه الخطاب من الشارع بالبعثة.

بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه

رد المصنف الذي سماه جواباً

أقول: لو قال لا أمثل ما لم أعلم وجوب الامتثال، إذ له أن يمتنع عما لم يعلم وجوبه، ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل لكان بمحل من المساغ، فيلزم الإفحام

أقول: لو قال المكلف المأمور بامتثال الأمر بالنظر في المعجزة: لا أمثل أمرك ما لم أعلم وجوب الامتثال، (إذ له أن يمتثل عما لم يعلم وجوبه) ولا أعلم الوجوب ما لم أمثل، لكان بمحل من المساغ (الجواز والإمكان) فيلزم الإفحام (إفحام الرسل) ويلزم صدق الدليل على كون الحسن والقيح عقليين

الجواب الصحيح عن دليلهم

والحق أن إرادة المعجزات واجبة، على الله تعالى لطفاً بعباده عقلاً أو عادة، وهو "متم نوره ولو كره الكافرون"

والحق أن إرادة المعجزات واجبة على الله لطفاً بعباده عقلاً (عند المعتزلة، أو عادة) (عند أهل السنة والجماعة) وهو متم نوره ولو كره الكافرون.

وحاصل الجواب الحق: أنه لا يلزم إفحام الرسل، لأن المكلف المأمور بالآيمان

بالمعجزات والرسول لا يستطيع أن يقول: لا وجوب على ما لم أنظر، ولا أن يقول: لا أعلم الوجوب ما لم أنظر، لأن علمه بالمعجزات حاصل بالضرورة، نظر في المعجزات أو لم ينظر، اذ التوجه إلى المعجزات قد حصل له براءة الله تعالى إياه المعجزات، فإن إراءة المعجزات واجبة على الله تعالى إجماعاً لطفاً بعباده، أما عند المعتزلة فعقلاً، وأما عند أهل السنة فعادة.

وقوله: "وهو متم نوره الخ: دليل على وجوب إراءة المعجزات على الله تعالى إتماماً لنوره ودينه.

دليلهم الثاني على كون الحسن والقبح في الأفعال عقليين

وثانياً: أنه لولاه لم يمتنع الكذب منه تعالى، فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب، فينسد باب النبوة

و(قالوا) ثانياً: لو لا كون (الحسن والقبح عقليين) لم يمتنع الكذب منه تعالى (و يلزم منه) عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب، وهذا معنى قوله: "فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب" ويلزم منه أمر آخر وهو انسداد باب النبوة، وهذا مفهوم قوله: "فينسد باب النبوة؛ لأنه إذا لم يكن القبح في الأفعال عقلياً، فلا يكون الكذب قبيحاً عقلاً، وإنما يكون قبيحاً شرعاً فقط، فيكون الكذب في العقل جائزاً ومباحاً، ولا بأس بصدور الجائز عقلاً منه تعالى، فجاز صدور الكذب المباح عقلاً منه تعالى.

وإذا جاز صدور الكذب منه جاز اظهار المعجزات على يد الكاذب أيضاً، والمذعى الكاذب لا يكون نبياً، ولو أظهر المعجزات على يد الكاذب فلا يوجد نبي صادق وينسد باب النبوة. وهذا محال عقلاً وشرعاً.

وخلاصة الدليل على نمط القياس الاستثنائي: أنه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لزم عدم امتناع الكذب منه تعالى، ولو لم يمتنع الكذب منه تعالى لزم عدم امتناع اظهار المعجزات على يد الكاذب في دعوى النبوة، والتاليان (في الشرطيتين) باطلان فالمقدمان مثلها.

والنتيجة : فلو لم يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب لانسد باب النبوة.

الجواب من جانب الأشاعرة والجواب أنه نقص، وقد مر أنه لا نزاع فيه

والجواب أن الكذب نقص منافي لصفة الكمال، وهو الصدق، والنقص قبيح عند الأشاعرة أيضاً، كما أن الصدق حسن عندهم، فالكذب قبيح قبل الشرع، فيمتنع صدوره منه تعالى، فامتنع الكذب منه تعالى، وكذلك امتنع ابراز المعجزات بيد الكاذب منه تعالى، وقد ثبت عقلية الحسن بمعنى صفة الكمال وعقلية القبح بمعنى صفة النقصان، وهذا هو المعنى من الحسن والقبح، وليس فيه نزاع، وإنما النزاع في المعنى الثالث، وهو الحسن بمعنى استحقاق المدح في الدنيا، والثواب في الآخرة، والقبح بمعنى استحقاق الذم في الدنيا والعقاب في الآخرة، وهذا معنى قوله: "وقد مر أنه لا نزاع فيه" أي في كون المعنى الأول عقلياً.

ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة

ثم الرد عليه

وما في "المواقف" أن النقص في الأفعال يرجع إلى القبح العقل فممنوع، لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان أو فعلاً من الاستحالات العقلية، ولذلك أثبتته الحكماء

وما في "المواقف" أن النقص في الأفعال (مثل الكذب واظهار المعجزات على يد الكاذب) يرجع إلى القبح العقل (بالمعنى الأول المتفق عليه بيننا وبين المعتزلة) فيلزم نسبة الكذب إليه تعالى، وهو ممتنع، لأجل عقلية قبح الكذب أيضاً. (فما في "المواقف" ممنوع لأن القبح بالمعنى الأول (كون الشيء صفة نقص) والحسن به (كون الشيء صفة كمال) يستلزم الحسن والقبح بالمعنى الثالث المتنازع فيه (أي كما لا تصح نسبة القبح بالمعنى الأول إليه تعالى عقلاً كذلك لا تصح نسبة القبح بالمعنى الثالث إليه تعالى، وإلى

هذا المعنى أشار المصنف بقوله: "لأن ما ينافي الوجوب الذاتي كيفاً كان (كالصفات النفسية مثل الفرح والحزن) أو فعلاً (كالكذب)، إسناده إليه تعالى من الاستحالات العقلية".

ولذلك (لأجل منافاته الوجوب الذاتي) اثبتته (إسناد الكذب إليه تعالى) الحكماء من الاستحالات العقلية، مع أنهم لا يقولون بدين من الأديان السماوية .

بيان ما يلزم على الأشاعرة من الإشكال

لكن يلزم على الأشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا، ومذهب المعتزلة، فإنه نقص يستحيل عليه تعالى

ولكن يلزم (على هذا الأصل، وهو أن إسناد النقص إليه تعالى مستحيل) على الأشاعرة (القائلين بجواز تعذيب الله المطيع) امتناع تعذيب الطائع، كما أن الامتناع مذهبنا (الماتريدية) و مذهب المعتزلة، فإن تعذيب الطائع (ظلم) ونقص يستحيل عليه تعالى .

ويمكن الجواب من جانبهم بأن يقولوا: إن تعذيب الطائع له جهتان : فمن حيث إنه مطيع تعذيبه ظلم ونقص، ومن حيث إنه عبد الله تعالى وملكه ليس في تعذيبه أي نقص واستحالة، ((إن تعذيبهم فإنهم عبادك)) ومن أجل هذه الآية قالوا بجواز وإمكان تعذيب الطائع فلا يلزم عليهم شيء .

١: مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً

على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلاً، خلافاً للمعتزلة، استدل بأنه لو وجب لوجب لفائدة، ولا فائدة له تعالى، لتعالیه عنها، ولا للعبد، أما في الدنيا فلأنه مشقة، وأما في الآخر، فلأنه من الغيب الذي لا مجال للعقل في ذلك

واعلم أنه قد مر في الدلائل الخمسة للأشاعرة أن الحسن والقبح بالمعنى الثالث

(المتنازع فيه) ليسا بعقليين، والآن يريد المصنف الإشارة إلى مسألة أخرى، وهي أن الحسن والقبح العقليين، هل يفيدان الحكم؟ (وهو الوجوب العقلي في الحسن والحرمة العقلية في القبح) أم لا؟

ثم أخذ الأشعري المسألة الجزئية، وهي حسن شكر المنعم يبحث عنه، هل هو واجب عقلاً أم لا؟

فذكر المصنف قوله على سبيل التنزل من رأيه العالي (وهو عدم إفادة الحسن والقبح العقليين الحكم) إلى رأي المعتزلة والماتريدي (السافل بأنهما يفيدان الحكم، وقال : (قال الأشعري) على التنزل (بأن الحسن والقبح العقليين يفيدان الحكم، وأن شكر المنعم حسن عقلاً)، فشكر المنعم ليس بواجب عقلاً (أي لا يفيد هذا الحسن العقلي حكم الوجوب) خلافاً للمعتزلة (القائلة بوجوب شكر المنعم عقلاً).

ثم ذكر المصنف دليل الأشعري وقال : استدل (الأشعري) بأنه لو وجب (شكر المنعم) لوجب لفائدة، ولا فائدة (فيه) لا للمنعم، ولا للشاكر المنعم عليه، ولا فائدة له تعالى (وهو المنعم) لتعالیه عنها وعدم حاجته إليها، ولا فائدة للعبد الشاكر لا في الدنيا، ولا في الآخرة، أما في الدنيا فلا لأنه (الشكر) مشقة، وأما في الآخرة فلا مجال للعقل في ذلك (في إدارك أمور الآخرة وطريق الشكر فيها).

رد المصنف ذلك الاستدلال بوجوه ثلاثة :

أقول : بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة ، كما هو معنى التنزل، القول بأنه لا مجال للعقل مشكل، على أنه لو تم هذا لاستلزم عدم الوجوب مطلقاً، والظاهر أن الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق، مع أن المشقة لا تنفي الفائدة ، فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾

فقال في الرد الأول : أقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة (من كونها مفيدتين للحكم عقلاً) كما هو معنى التنزل (وهو النزول من الرأي العالي) (وهو عدم إفادة الحسن

العقلي والقبح العقلي حكماً) إلى الرأي السافل، وهو اختيار كون الحسن والقبح العقليين موجبين للحكم) : القول بأنه لا مجال للعقل (في درك أمور الآخرة) مشكل ؛ لأنكم لما سلقتم وجوب الحكم عقلاً فقد سلقتم مجال العقل في الفائدة الأخروية، ودرك أمور الآخرة، فالقول بعدم مجال العقل مما لا سبيل إليه ؛ لأن تسليم حسن بعض الأفعال وقبح بعضها عقلاً بمعنى استحقاق المدح والذم، عاجلاً واستحقاق الثواب أو العقاب آجلاً يقتضي إمكان مجال العقل في أمور الآخرة .

وقال في الرد الثاني : على أنه لو تم هذا (الاستدلال) لاستلزم عدم الوجوب (عدم وجوب الحكم بالحسن العقلي) مطلقاً، سواء كان وجوب شكر المنعم أو وجوب فعل آخر، والظاهر أن كلام الأشعري في الخاص (وهو وجوب شكر المنعم) بعد تسليم المطلق، أي بعد تسليم وجوب مطلق الحكم عقلاً، كما يدل عليه قوله (على التنزل).

وقال في الرد الثالث : مع أن المشقة لا تنفي الفائدة ؛ فإن العطايا على متن البلايا، قال الله تعالى : ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ وفي الحقيقة هذا جواب عن قول الأشعري (ولا فائدة فيه) أي في وجوب الشكر، وحاصل الجواب أن في الشكر فائدة للشاكر المنعم عليه، فذكر المصنف دليلين، لأن قوله : (فإن العطايا على متن البلايا) مفهوم وخلاصة لقوله تعالى : ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾.

دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم

قالوا : إنه يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه ، وكلما كان كذلك فهو واجب

قالوا إنه (شكر المنعم) يستلزم الأمن من احتمال العقاب بتركه (ترك شكر المنعم)، وكل ما كان كذلك فهو واجب (فشكر المنعم واجب)، قال تعالى : ﴿ما يفعل الله بعذابكم إن شكرتم وآمنتم﴾ فعلم أن ترك الشكر موجب للعقاب، والشكر سبب للأمن منه .

ذكر المعارضتين الواردتين على دليل المعتزلة

والجواب عنهما

وعورض أولاً بأنه تصرف في ملك الغير بغير إذنه
ويجاب : بل بالإذن العقلي ، على أنه مثل الاستغلال والاستصباح
وثانياً : بأنه يشبه الاستهزاء ، وهو ضعيف ، فإن المعتبر عند الله تعالى
الاخلاص ، وأيضاً كيف يقال إن الشرع ورد بوجوب ما يشبه
الاستهزاء ، فتدبر

المعارضة الأولى : وعورض أولاً بأنه (بأن الشكر تصرف في ملك الغير (من
القوى الظاهرة والباطنة التي أودعها الله في الإنسان) بغير إذنه، وكل ما هذا شأنه فهو
حرام، فكذا شكر المنعم .

ثم ذكر المصنف جوابين عن هذه المعارضة :

ويجاب (أولاً) بل (إنه تصرف في ملك الغير) بالإذن (الثابت) بالعقل ، فالعقل
عندهم كالرسول في وجوب التكليف عند وجوده ، فإعطاء العقل دليل على إذن
استعماله ، واستعمال آلاته من الحواس الظاهرة والباطنة .

(وثانياً) على أنه (استعمال القوى للشكر) مثل الاستغلال بظل غيره ،
والاستصباح بمصباح غيره ، ولا شك في جوازهما ، فإنه ليس للغير في الاستغلال
والاستصباح ضرر .

وحاصل الجواب (عن المعارضة) أولاً : أن القوى اللازمة لأداء الشكر كلها ملك
للعبد وأشرفها العقل ، وثانياً : لو سلمنا أنها ملك الغير (وهو الله تعالى) فقد أجازنا
بالانتفاع منها ، ولولم يجوز استعمالها فلم يسأل عنها يوم القيامة ؟ ﴿إن السمع والبصر
الفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا﴾

المعارضة الثانية : وعورض ثانياً بأنه (شكر المنعم الذي نعمه لا تعد ولا تحصى)
يشبه الاستهزاء ، لقلة الشكر ، وكثرة النعم ، فالاستهزاء حرام ، فكذا ما يشبهه من

الشكر، قال المصنف في الجواب الأول عنها : وهو ضعيف جدًا ؛ فإن المعتبر عند الله (هو) الاخلاص، لا كثرة العمل، وقلته . "أنما الأعمال بالنيات" وقال في الجواب الثاني عنها : وأيضاً كيف يقال : ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء ؟ ولو كان الشكر مشابهاً بالاستهزاء لما قال تعالى ﴿واشكروا لي ولا تكفرون﴾ ، ﴿شاكرًا لأنعمه﴾ ، ﴿لئن شكرتم لأزيدنكم﴾ . وفي قوله : (فتدبر) : إشارة إلى دقة المقام، أو إلى أن الحق هو وجوب الشكر عقلاً، كما أنه واجب شرعاً .

٢: مسألة قدم الحكم وحدوثه، وعدم العلم

ببعض الأحكام قبل البعثة

لاخلاف في أن الحكم وإن كان في كل فعل قديماً ، لكن يجوز أن لا يعلم قبل البعثة بعض منه بخصوصه
أما عند المعتزلة فلأنه وإن كان ذاتياً، لكن منه ما لا يدرك بالعقل
علة الحسن والقبح فيه
و أما عند غيرهم فلأن الموجب وإن كان الكلام النفسي القديم ،
لكن ربما كان ظهوره بالتعلق، و هو حادث بمحدث البعثة ، فلا
حكم مشخص قبلها ، فلا حرج عندنا

ولا بد قبل الخوض في غمار هذا البحث من العلم بأمور هي كالمباني :

١-الأول: تعريف الحكم : وهو عند علماء الأصول: خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً.

الخطاب في اللغة :هو توجيه الكلام نحو الغير للافهام، وفي الاصطلاح :هو الكلام الموجه إلى المكلف لاصلاح فعله وتفرغ ذمته من الأوامر والنواهي الشرعية .

٢-والثاني : بيان الحكم عند الفقهاء : وهو ما ثبت بخطاب الله تعالى، ويسمى ذلك بأثر الخطاب، مثل الوجوب والندب والاباحة والحرمة والكراهة .

٣-والثالث : تعيين محلّ الخلاف : وهو الحكم بالمعنى الثاني : أي الحكم الفقهي، وهو أثر خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف من الأحكام الخمسة المذكورة.

٤-والرابع : أن الأحكام الفرعية الخاصة بكل أمة كانت قبل بعثة نبيهم غير موجودة وغير معلومة لهم، وأما الأحكام الاعتقادية العامة من التوحيد والرّسالة والقيامة فكانت موجودة ومعلومة لأكثر الناس، وخصوصاً على ساداتهم وكبرائهم، ولكن كانوا لا يقبلونها ولا يقولون بها . نعم صارت تلك الأحكام الأساسية العامة تضعف وتخفي عند فترة الرسل، ثم تتجدد بعد مجيئي رسول جديد .

٥-والخامس : قد كان في هذه الأمة (قبل البعثة) بقايا من ملة ابراهيم موجودة مع تحريف وتغيير، وكانوا يُنسَبون الى ملّة اليهود والنصارا ومساثلهما قبل التحريف وبعد التحريف .

فالقول بعدم وجود الحكم أو الأحكام قبل البعثة مشكل جداً.

٦-والسادس : أن الحكم بالمعنى الثاني من ذاتيات فعل المكلف عند المعتزلة فلا يصدر منه فعل لا يكون متصفاً بحكم من الأحكام، يعنى الفعل واتصافه بالحكم موجودان مع وجود المكلف . فالحكم حادث عندهم .

٧-والسابع : أن الحكم بالمعنى الأول (خطاب الله المتعلق الخ) قديم عند الأشاعرة والماتريدية لأنه صفة تعالى، فهو قديم كسائر صفاته .

قال المصنف: لا خلاف (بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة) في أن الحكم (بالمعنى الأول) وإن كان في كلّ فعل (يتعلّق به) قديماً، لكن يجوز أن لا يعلم قبل بعثة الرسول (بعض من الحكم بالمعنى الثاني) بخصوصه (لعدم استقلال العقل بإدراك الحسن والقبح الموجبين للحكم، وإنما يعلم بعض الأحكام بعد البعثة وورود الشرع)

١-أما (عدم الخلاف) عند المعتزلة فلأنه (الحكم) وإن كان ذاتياً (للفعل) لكن منه ما لا يُدرك بالعقل علّة الحُسن والقبح فيه (فلا يعلم بعض الأحكام قبل البعثة عندهم).

٢-وأما (عدم الخلاف) عند غيرهم (من الأشاعرة والماتريدية) فلأن الموجب (للحكم) وإن كان الكلام النفسى القديم (الذي سُمّي خطاباً) لكن إنما كان ظهوره

(ظهور الحكم) بالتعلق (بتعلق الخطاب الموجب) وهو (التعلق) حادث بمحدث البعثة،
(بعثة الرسول وتلاوته الخطاب الموجب) فلا حكم (بالمعنى الثاني) مشخص (ومعين)
قبلها، فلا حرج عندنا (قبل البعثة في العمل وتركه)

ما هو الأصل في الأفعال (والأشياء) قبل

ورود الشرع وبعده؟

و أما الخلاف المنقول بين أهل الحق (أهل السنة والجماعة) أن أصل
الأفعال الإباحة ، كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية ، أو الحظر
كما ذهب إليه غيرهم

وقال صدر الإسلام : الإباحة في الأموال ، والحظر في الأنفس، فقيل:
بعد الشرع بالأدلة السمعية ، أي دلت على أن ما لم يقم فيه دليل
التحريم مآذون فيه ، أو ممنوع عنه ، وفيه مافيه

ولما ورد على الكلام السابق من عدم الخلاف بين أهل السنة والمعتزلة في عدم
العلم ببعض الأحكام قبل البعثة، أنهم قد اختلفوا في الأفعال هل هي في الأصل مباحة
أو محزنة؟ فكيف قلت: لا خلاف في عدم العلم ببعض الأحكام قبل البعثة؟ مع أن
الإباحة والحرمة حكمان؟

فأجاب عنه المصنف وقال : وأما الخلاف المنقول بين أهل الحق بأن أصل الأفعال
(فيه ثلاثة مذاهب):

١- الإباحة كما هو مختار أكثر الحنفية والشافعية،

٢- أو الحظر والحرمة) كما ذهب إليه غيرهم (أبو منصور الماتريدي، وصاحب
الهداية وعامة أهل الحديث)

٣- وقال صدر الإسلام : الإباحة في الأموال، والحظر والحرمة) في الأنفس.

فقيل (في الجواب عن ذلك السؤال: أن هذا الخلاف جاء) بعد الشرع بالأدلة
السمعية، أي دلت (الأدلة السمعية) على أن ما لم يقم فيه دليل التحريم (فمباح) ومآذون

فيه عند بعض، أو ممنوع عنه وحرام عند بعض آخر، وهما (الإباحة والمنع) عقليان.

وجه ضعف هذا الجواب : وأشار المصنف بقوله : " وفيه ما فيه " إلى وجه ضعف هذا الجواب، وفصل وجه الضعف في تعليقه، وقال فيه : إشارة إلى أن الذي يظهر من تتبع كلامهم هو (أن) الخلاف قبل (ورود) الشرع ، ومن ثم لم يجعلوا رفع الإباحة الأصلية نسخاً؛ لعدم (ورود) خطاب الشرع بها.

أنواع الأفعال عند المعتزلة أولاً وثانياً

أما المعتزلة فقسموا الأفعال الاختيارية - وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها، - كأكل الفاكهة ، مثلاً- إلى ما يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة ، فينقسم إلى الأقسام الخمسة المشهورة، وإلى ما ليس كذلك

ولهم فيه قبل الشرع ثلاثة أقوال : الإباحة تحصيلاً لحكمة الخلق و دفعاً للعبث ، وربما يمنع الاستلزام ، والمحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير إذنه وقد مرّ

١- وأما المعتزلة فقسموا الأفعال (أولاً إلى الاختيارية وغير الاختيارية، ثم عرّف المصنف الأفعال الاختيارية تعريفاً جديداً: "وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها" أي لا يحتاج الإنسان ولا يضطرّ اليها في حياته، فله اختيار في الاتيان بها وعدمه، فلا يكون مسلوب الاختيار في فعلها أو تركها، كأكل الفاكهة مثلاً(عند وجود طعام آخر) وغير الاختيارية: هي التي لا يمكن البقاء والتعيش بدونها. أي لا اختيار للإنسان في تركها، بل يضطرّ اليها في حياته ... مثل الأكل والشرب والنوم وغيرها.

٢- ثم قسم الأفعال الاختيارية إلى نوعين : إلى ما يدرك فيه جهة محسنة أو مقبحة، وإلى ما لا يدرك فيه الجهتان .

٣- فينقسم ما فيه جهة محسنة أو مقبحة إلى الأقسام الخمسة المشهورة . وهي الواجب والحرام والمكروه والمندوب والمباح، وأما النوع الثاني الذي لا يدرك فيه

الجهتان، فللمعتزلة فيه قبل البعثة ثلاثة أقوال :

الأول : الإباحة : تحصيلاً لحكمة الخلق، ودفعاً للعبث، قالت المعتزلة : كانت الأشياء، قبل ورود الشرع مباحة، لوجهين :

الأول : لحصول العلم بحكمة الله في خلق الأشياء، وهي الانتفاع، قال تعالى ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾

والثاني : لئلا يلزم العبث في خلق الأشياء، ﴿ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما باطلاً﴾ وأشار المصنف إلى الإشكال الوارد على هذا القول وقال : "وربما يمنع الاستلزام" أي لزوم عدم حصول الحكمة ولزوم العبث ممنوع إذا لم يكن الأصل في الأشياء الإباحة، بل كان الأصل الحظر والحرمة، ثم أشار في تعليقه إلى وجه عدم الاستلزام وقال : "أنما خلق الله الأشياء المحرمة ليشتبهها العبد فيصبر، فيثاب عليه، فلا يلزم من عدم الإباحة عبث"

٢- والثالث الحظر (المنع) لئلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير اذنه، وقد مرّ (الجواب عن هذا الدليل بأنّ الاذن العقلي ثابت، وأنه كاستغلال بطلّ غيره، والاستصباح بمصباح غيره إذا لم يكن فيها للغير ضرر) والقول الثاني للمعتزلة أنّ الأصل في الأشياء قبل ورود الشرع هو الحظر (والحرمة) وأشار المصنف إلى دليلهم بقوله : لئلا يلزم الخ.

ثم أشار إلى الجواب عن هذا الدليل بقوله : وقد مرّ، أي قد مرّ في السابق الجواب عن مثل هذا الدليل .

الجواب عما يرد على هذين القولين

و لا يرد عليهما أنه كيف يقال بالإباحة والحظر العقليين ، وقد فرض أنه لاحكم له فيه ، لأن المفروض أن لا علم بعلة الحكم تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم إجمالاً

أقول يرد عليهما أنه يلزم جواز اتصاف الفعل بحكمين متضادين في

نفس الأمر

ولما أورد عليهما أنه كيف يقال بالاباحة أو الحظر العقليين قبل ورود الشرع؟ وقد فُرض أنه لا حكم للعقل في فعل بحسنه أو قبحه قبل البعثة؟

فأجاب المصنف عنه بقوله: ولا يرد عليهما الخ. لأن الغرض المفروض أن لا علم بعلة الحكم (حسنه أو قبحه قبل البعثة) تفصيلاً، ولا ينافي ذلك العلم بها قبلها اجمالاً؛ لأن وقت التفصيل بعد وقت الاجمال.

ثم أورد المصنف من عنده ايراداً آخر على ذينك القولين أو المذهبين، فقال: "أقول يرد عليهما أنه يلزم جواز اتصاف فعل (لا يدرك جهة حسنه أو قبحه) بحكمين متضادين في نفس الأمر؛ (لأنه إذا كان حكم ذلك الفعل الاباحة والحل عند البعض، فمن الممكن أن يكون حكمه الحظر والحرمة عند بعض آخر، وكذا إذا كان حكمه عند بعض آخر الحظر والمنع، فمن الاحتمال أن يكون حكمه في الحقيقة الاباحة والحل؛ لأن العقل لم يدرك حسنه أو قبحه، حتى يكون حكمه مطابقاً للواقع).

ثم ردّ على الجواب (بالاجمال والتفصيل) فقال :

و لا ينفع الإجمال والتفصيل، لأن اختلاف العلة لا يرفع التناقض ،
فتأمل

فقال : ولا ينفع الاجمال والتفصيل : لأن اختلاف العلة (علة الحكم) بالاجمال والتفصيل، لا يرفع التناقض .

لأنه لو كانت علة الإباحة إجمالاً، وعلة الحرمة تفصيلاً لا يلزم أن يكون المفروض - وهو الفعل الثنين - حتى يرفع التناقض .

قوله (فتأمل) : فيه إشارة إلى الجواب عن ايراده؛ حيث قال في "تعليقه" على هذا القول : فيه إشارة إلى أن مبنى الايراد على زعم أهل المذهبين (مذهب الاباحة ومذهب الحظر، وهو العلم بالحكم المطلق (الاجمالى) مع عدم العلم بالحكم المخصوص (التفصيلى) : نظر الشارع نظراً إلى خصوصية الفعل، ويمكن أن يجاب (عن أصل

الايراد) بأن الحكم الاجمالي موقت إلى ورود الشرع بالخصوص (بالحكم التفصيلي) فكان كالاجتهد إذا كان خطأ فهناك يجب العمل به إلى ظهور الضواب مع عدم انصاف الفعل بالحكمين .

وخلاصة الجواب : أن لزوم اجتماع المتضادين ليس بوجود في بعض الضور، كما إذا كان الوجوب والاباحة بمعنى مالا حرج في فعله، ففي هذه الصوره يمكن أن يكون الفعل واجباً ومباحاً، لأنه ليس في فعلهما حرج، وان كان فعل أحدهما لازماً وفي تركه حرج . وليس هنا بينهما تضاد . وفي بعض الضور يكون التضاد بينهما موجوداً، كما في الاباحة والحرمة، ولكن الجواب عن هذا التضاد ممكن، بأن يكون أحدهما في نفس الأمر، والآخر في زعم أهل المذهب، نعم، لو كان كلاهما في نفس الأمر، أو في زعم أهل المذهب يلزم الجمع بين المتضادين، ولكن ليس الأمر كذلك .

الثالث : التوقف لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة ولا يدري أيها واقع أقول : هذا يقتضي الوقف في الخصوصية ، ولا ينافي الحكم في الإجمال، فتدبر

٣- والثالث التوقف : لأن ثمة حكماً معيناً من الخمسة، ولا يدري أيها واقع، يعني لو اعتقدنا حكماً معيناً من الأحكام الخمسة، كالاباحة أو الحرمة، وكان الحكم المعين في نفس الأمر خلاف ما اعتقدنا، يلزم الكذب، وخلاف الواقعي، وهذا باطل، فوجب التوقف.

ثم اعترض المصنف على قائل التوقف وقال :

أقول : هذا يقتضي الوقف (التوقف) في الخصوصية (أي في الحكم الخاص من الأحكام الخمسة، ولا ينافي (العلم) بالحكم الاجمالي في كل فعل، فتدبر .

وحاصل الاعتراض أنه لا يلزم من عدم العلم بالحكم الخاص وعلته عدم العلم بعلة الحكم الاجمالي، فمن الممكن أن يعلم المكلف قبل ورود الشرع من الأحكام اجمالاً، وان لم يعلم خصوصية ذلك الحكم، فليس دليل التوقف (من لزوم مخالفة نفس

الأمر والواقع) تماماً ومفيداً للقطع بالتوقف.

وفي قوله "فتدبر" إشارة إلى الجواب، وهو أن مراد المتوقفين التوقف عن العلم بحكم خاص وعلته، دون التوقف عن العلم الاجمالي.

التنبية إلى تقسيم الفعل الحسن والفعل القبيح

الحنفية قسموا الفعل بالاستقراء إلى ما هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط، كالإيمان، أو يقبل كالصلاة التي مُنِعَتْ في الأوقات المكروهة، وإلى ما هو لغيره ملحق بالأول، وهو فيما لا اختيار للعبد فيه، كالزكاة والصوم والحج، شُرِعَتْ نظراً إلى الحاجة وإصلاح النفس وبيت الله، أو غير ملحق به كالجهاد والحد وصلاة الجنائز، فإنها بواسطة الكفر والمعصية وإسلام الميت، وهكذا أقسام القبيح، الأمر المطلق مجرداً عن القرائن هل للحسن لنفسه، لا يقبل السقوط، كما اختاره شمس الأئمة، أو لغيره، كما في "البديع"، لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء، فيثبت الأدنى

١- أقسام الفعل الحسن : الحنفية قسموا الفعل الحسن بالاستقراء إلى :

(١) ما هو حسن لنفسه وهو على نوعين : ما لا يقبل السقوط (قط)، كالإيمان (أي التصديق القلبي فانه لا يسقط، ولو بالاكراه)

وما يقبله، كالصلاة، فانها منعت في الاوقات المكروهة، وعند الحيض والنفاس

(٢) وإلى ما هو حسن لغيره، وهذا أيضاً على نوعين :

١- ملحق بالأول (الحسن بنفسه) وهو إنما يكون فيما لا يكون للعبد فيه اختيار، أي لا يكون للعبد اختيار في وجه الحسن لغيره (وهو أي اللاحق بالأول إنما يكون لأجل حسن لا يكون للعبد فيه اختيار)، مثاله : كالزكاة والصوم والحج، فحسن الزكاة لأجل دفع حاجة المساكين، وحسن الصوم لأجل قهر النفس وإصلاحها، وحسن الحج لأجل تعظيم بيت الله الحرام، فإن هذه الثلاث (الزكاة والصوم والحج) إنما

شرعت نظراً إلى الحاجة والنفس والبيت (بيت الله) فالعلل الثلاث ليست في اختيار العبد .

٢- و غير ملحق به (بالأول) كالجهاد و (اجراء) الحد ، وصلاة الجنازة ، فإن (محاسن هذه الثلاث) بواسطة الكفر (في الأول) والمنع عن المعصية (في الثاني) واسلام الميت (في الثالث)

ثم أشار إلى تقسيم قبح الأفعال وقال: وهكذا أقسام القبيح بمعنى يكون القبيح أيضاً على نوعين: قبيح لذاته، وقبيح لغيره .

والقبيح لغيره على نوعين: ملحق وغير ملحق .

١- مثال القبيح لعينه الذي لا يروى قبحه كالشرك والزنا .

٢- ومثال القبيح لعينه الذي يحتمل الروال والسقوط (زوال القبح و سقوطه) كأكل الميتة، فانه تزول الحرمة عند المخمصة والاضطرار،

٣- ومثال القبيح لغيره الذي هو غير ملحق بالقبيح لعينه، كصوم يوم العيد، فانه قبيح للروم الاعراض عن الضيافة (ضيافة الله)، وكالبيع وقت النداء، فانه مكروه وقبيح لأجل خوف فوت صلاة الجمعة .

٤- ومثال القبيح لغيره الملحق بالقبيح لنفسه كالغصب؛ فانه حرام وقبيح لأجل تعلق حق الغير بالمغصوب .

ماذا يفيد الأمر المطلق (الحسن لعينه أو الحسن لغيره) ؟

وذكر المصنف فيه مذهبين: مذهب شمس الأئمة الشرخسى، ومذهب الشاعاى في كتابه "بديع النظام" وقال: الأمر المطلق المجزء (الحالى) عن القرينة (الدالة على أحد الحسنين)

١- هل (يكون) للحسن لنفسه (الذى) لا يقبل السقوط؟ كما اختاره شمس الأئمة (السخسى)

٢- أو (يكون) للحسن لغيره: كما في "بديع النظام"؟

ثم ذكر المصنف دليل صاحب "البدیع" وقال: لثبوت الحسن في المأمور به اقتضاء،
فيثبت (بقدر الضرورة) الأدنى منه، وهو الحسن لغيره.

وإنما يثبت الحسن في المأمور به اقتضاء لأن الأمر حكيم، وهو لا يأمر بالفحشاء
والمنكر، وإنما يأمر بما فيه الحسن ضرورة، فيتقدّر بقدر الضرورة، وتتحقق الضرورة
بأدنى مرتبة الحسن، وهو الحسن لغيره.

الباب الثاني في الحكم

و هو عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف، اقتضاءً أو تخييراً،
فنحو ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ ليس منه

١-تعريف الحكم : وهو عندنا (أهل السنة) خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف
اقتضاءً أو تخييراً.

(١) وقد مرّ تعريف "الخطاب" لغةً وصطلاحاً، فلا حاجة إلى اعادته .

(٢) والمراد بالتعلق اقتضاء التعلق لطلب الفعل عن المكلف أو لطلب الترك عنه،
فالأول للوجوب وما بعده، والثاني للحرمة وما بعدها .

(٣) ومعنى التعلق تخييراً إعطاء الاختيار للمكلف بين أن يفعله أو يتركه، أي
ليس اتيانه ضرورياً، ولا تركه لازماً، وهو إشارة إلى الإباحة .

فالخطاب في نحو قوله تعالى ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ ليس من الحكم، لأنه
لا يتعلّق بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً، وإنما يتعلّق بأفعاله إيجاباً.

الأبحاث والإشكالات الأربعة

على تعريف الحكم والجواب عنها

وهنا أبحاث : الأول : أنه لا ينعكس، فإنه يخرج منه الأحكام الوضعية،
فمنهم من زاد "أو وضعاً" ومن لم يزد، فتارة يمنع خروجها عن الحد،
فإن الاقتضاء أعم من الصريح والضمني، والقصة من حيث هي قصة
لا اقتضاء فيه

و ما في التحرير : أن الوضع مقدم عليه لا يضر، لصدق الأعم، وتارة

يمنع كونها من المحدود ، فإننا لانسمى حكماً ، وإن سمي غيرنا ،
ولامشاحة

١- البحث الأول : أن تعريف الحكم لا ينعكس ، أي لا يصدق على جميع أفراد
المعرف (الحكم) كما أن المعرف يصدق على جميع أفراد المعرف (بكسر الراء) فإنه يخرج
منه (من التعريف) الأحكام الوضعية كالشرط ، والسبب ، والعلامة ونحوها ؛ اذ ليس
فيها اقتضاء ولا تخيير ؟

والجواب : وقد أجيب عن هذا البحث بأجوبة مختلفة :

١- فمنهم من زاد (في التعريف قيد) وضعاً ، أي الحكم خطاب الله تعالى المتعلق
بفعل المكلف اقتضاءً أو تخييراً أو وضعاً ، ففي (الاقتضاء والتخيير) إشارة إلى الحكم
التكليفي ، وفي (وضعاً) إشارة إلى الحكم الوضعي .

هذا الجواب عند من سلم الإشكال ، ومن لم يسلم ذلك البحث والإشكال قال
المصنف في الجواب عنه

٢- ومنهم من لم يزد (ذلك القيد) فتارة (قال) بمنع خروج الأحكام الوضعية عن
التعريف ، فإن الاقتضاء المذكور في التعريف يدل على اقتضاء وطلب الأحكام الوضعية
أيضاً ، فإنه أعم من الاقتضاء الضريحي والضمني ، ففي قوله تعالى ﴿ اقم الصلاة لدلوك
الشمس ﴾ فقد اقتضى الله من المكلف أمرين : الصلاة ، وهي حكم تكليفي ، وكون
الصلاة عند دلوك الشمس والزوال ، وهذا حكم وضعي ، فصرح بالصلاة وأشار إلى
وقتها وهو الزوال ، وهذا هو المراد من قوله : " فإن الاقتضاء أعم من الضريحي والضمني " .

ولما ورد على تعميم الاقتضاء إشكال بأنه يلزم منه عدم كون الحذمانعاً عن
دخول الغير في التعريف ، فإن القصص دخلت في تعريف الحكم ؛ لأن في القصة أيضاً
يكون طلب ضمني عن عدم الاتيان بمثل ما أتى به المجرمون المهلكون .

أجاب عنه بقوله : والقصة من حيث هي قصة لاقتضاء فيها ، لا صراحة ولا ضمناً .

وحاصل الجواب : أن القصة لها اعتباران :

فباعتبار أنها إخبار عما وقع في الماضي، وليس فيها لحاظ الزجر والمنع عما فعله العصاة الذين نزل عليهم العذاب لا تكون داخلية تحت الاقتضاء ولا يشملها تعريف الحكم.

وباعتبار أنها تكون للزجر والمنع عما فعله المجرمون المعدبون الذين نزلت عليهم العقوبة يشملها الاقتضاء الضمني، وتكون داخلية في تعريف الحكم، وفرداً من أفرادها، فلا ضرر في تعميم الاقتضاء، بل فيه فائدة؛ لشمول التعريف أياها. وأشار المصنف إلى الحيثية الأولى والاعتبار الأول بقوله: (والقصة من حيث هي قصة لا اقتضاء فيها).

والجواب عن إشكال ابن الهمام في (التحرير)

وقال المصنف في الجواب الثاني عن الاعتراض الأول: فتارة يمنع خروجها عن الحد، فإن الاقتضاء أعم من الصريح والضمني (أي الاقتضاء الضمني يشمل الأحكام الوضعية).

واعترض ابن الهمام في "التحرير" على هذا التعميم وشمول الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية بأن لا نسلم شمول الاقتضاء الضمني الحكم الوضعي، والالزم اشتغال المقدم (وهو الوقت السبب) على المؤخر (وهو وجوب الصلاة) ويلزم التكليف بالصلاة قبل الوقت، فإن الحكم الوضعي (الوقت) مقدم على الاقتضاء وطلب أداء الصلاة، فوجوب الصلاة متأخر الوجود عن دخول الوقت الذي هو علامة الوجوب وسببه.

فكيف يستلزم الاقتضاء الذي يطلب به وجوب الصلاة وأدائها الوقت الذي هو مقدم على وجوب الصلاة وأدائها؟

فردّ عليه المصنف بقوله: وما في "التحرير" (لابن الهمام) أن تقديم الوضع (الحكم الوضعي) عليه (على الاقتضاء) لا يضر (في اشتغال الاقتضاء الضمني الأحكام الوضعية) وقال في دليل عدم الضرر: "لصدق الأعم".

وحاصل الدليل: أن الاقتضاء على نوعين: اقتضاء خاص، وهو الصريح،

واقترضاء عام ومطلق يشمل الضريحي وغيره، وإنما يكون الحكم الوضعي مقدماً على الاقترضاء الصريحي الخاص، دون مطلق الاقترضاء، وكذلك الوجوب يثبت بالاقترضاء الصريحي، دون الاقترضاء العام، فلم يلزم تقديم الوجوب (وجوب الصلاة) على الوقت.

الجواب الثاني من جانب من لا يحس بضرورة زيادة قيد "وضعاً"

وتارة يمنع (من لم يرد قيد (وضعاً) كونها (كون الأحكام الوضعية) من المحدود (من الحكم المعترف بفتح الراء) (وقال في دليله) فإنا لا نسميها أحكاماً، وإن سماها غيرنا أحكاماً (وهذا اصطلاح) ولا مشاحة (لا بخل والمضايقة في الاصطلاح).

الثاني : من المعتزلة أن الخطاب أي الكلام النفسي عندكم قديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ ومثبت قدمه امتنع عدمه، والجواب أن الحادث هو التعلق، فافهم

٢- البحث الثاني : وهذا البحث والإشكال من جانب المعتزلة، فانهم يقولون في اعتراضهم على أهل السنة : تعريف الحكم ب(خطاب الله تعالى) غير صحيح، إذ خطاب الله عندكم (أهل السنة) هو الكلام النفسي القديم، والحكم حادث لثبوت عدمه بالنسخ، أي الحكم يقبل النسخ والعدم، بعد الوجود، فإن الخطاب المتأخر يزيل وعدم الحكم المتقدم، وما ثبت قدمه امتنع عدمه، فلم يثبت قدم الحكم، فكيف يصح تعريفه بالخطاب والكلام النفسي القديم؟

والجواب عنه : أن تعريف الحكم بالخطاب القديم صحيح؛ لأن الحكم بنفسه قديم، وأن الحادث هو تعلقاته بفعل المكلفين، فتعلق الحكم أولاً بفعل، وبعد المدة زال تعلقه، وتعلق بذلك الفعل حكم آخر غير الأول، كشرب الخمر تعلق به أولاً الإباحة، ثم تعلق به الحرمة، وكاستقبال بيت المقدس في الصلاة تعلق به الإجازة، ثم تعلق به المنع قوله : فافهم : فيه إشارة أي أن زوال تعلق الحكم عن فعل لا يوجب عدم الحكم حتى ينافي قدمه (إذ وجود ذلك الحكم لا يتوقف على الفعل الحادث).

الثالث : الحد منقوض بأحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً، وأجيب بأنه لا خطاب للصبي، وإنما للولي التحريض، وله الثواب، وعليه الأداء، والصحة أمر عقلي، لأنها تتم بالمطابقة، وفيه ما فيه

٣- البحث الثالث : أن الحد (تعريف الحكم) منقوض (غير جامع لأفراده) بسبب خروج (أحكام أفعال الصبي من مندوبية صلاته، وصحة بيعه، ووجوب الحقوق المالية في ذمته أولاً (ووجوب أداء الولي عنه ثانياً) كضمن المبيع الذي اشتراه، وكنفقة زوجته.

ومنشأ النقص هو قول المصنف (المتعلق بفعل المكلف) فإن النذب والصحة ووجوب الحقوق هنا متعلقه بأفعال الضبي غير المكلف.

وأجيب (عن هذا البحث والاعتراض) بأنه لا خطاب للضبي.

و حاصل الجواب : أن الخطاب (أي الحكم) لا يتعلق بفعل الضبي، بل إنما يتعلق بفعل وليه، فلا يتعلق بفعل الضبي حكم، حتى يلزم خروجه عن تعريف الحكم و بصير التعريف منقوضاً ومن أجل هذا قال المصنف :

وإنما للولي (الذي يتعلق الحكم بفعله) التحريض (تحريض الضبي على الصلاة) وله الثواب، وعليه الأداء (أداء الحقوق المالية الواجبة على الضبي).

وأما الصحة (صحة بيعه) فأمر عقلي يعرف بالعقل دون الشرع والخطاب، لأنها تتم بالمطابقة، أي لأن صحة بيع الضبي إنما تتم بسبب موافقته البيع الشرعي الذي كان بأمر وليه، وإنما يُعلم موافقته البيع الشرعي المأذون فيه بالعقل، وهذا هو وجه كون صحة بيعه عقلياً، والا فنفس كونه بيعاً ومصدّقاً لقوله تعالى ((وأحل الله البيع)) يمنع كونه حكماً عقلياً فقط.

قوله: وفيه ما فيه : أي وفي ذلك الجواب ما فيه من الإشكال الذي أشار إليه المصنف في تعليقه بقوله : إشارة إلى ما قيل إن صلوة الضبي مما يثاب هو به، ولا يعاقب

على تركه، فكيف لا يكون فعله مندوباً؟ والقول بأنه لا ثواب للصبي أصلاً بعيد في غاية البعد، كيف؟ ويلزم أن تكون صلاة الصبي الذي لا ولي له لغواً، والأظهر أن يقال إن ترتب الثواب ليس موقوفاً على التكليف (كون المصلي مكلفاً)، بل جرت عادته تعالى بأن لا يضيع أجر من أحسن عملاً، (صبيّاً كان أو بالغاً).

ويمكن أن يكون قوله (وفيه ما فيه) إشارة إلى أصل الجواب عن أصل الإشكال، وهو أن المكلف (الواقع) في تعريف الحكم أعم من أن يكون مكلفاً بالفعل أو بالقوة (باعتبار مايؤول إليه).

الرابع: إنه يخرج (من الحكم) ماثبت بالأصول الثلاثة غير الكتاب، والجواب أنها كاشفة عن الخطاب، فالثابت بها ثابت به، وأما عدم نظم القرآن منه (من كاشف الخطاب) مع أنه كاشف عن الكلام النفسي، فلأن الدال كأنه المدلول، وما عن الحنفية أن القياس مظهر بخلاف السنة والایجام فمبنى على أنه أصرح في الفرعية، فتأمل

٤- البحث الرابع: أنه يخرج (من الحد وتعريف الحكم) ما يثبت (أي الأحكام التي تثبت) بالأصول (بالأدلة) الثلاثة، غير الكتاب (من السنة والایجام والقياس) لأنها ليست بخطاب الله تعالى، بل هو (ذلك الغير) من خطاب الرسول ﷺ (أو غيره من المجتهدين).

والجواب أن هذه الثلاثة كاشفة عن خطاب الله تعالى، فالسنة والایجام والقياس شارحة ومبيّنة للكتاب، فالثابت بهذه الثلاثة ثابت بالكتاب.

جواب إشكال يرد على كون الثلاثة كاشفة

عن خطاب الله تعالى

وحاصل الإشكال أنك جعلت الثلاثة (السنة والایجام والقياس) كاشفة عن خطاب الله تعالى، ولم تجعل نظم القرآن (وألفاظه المترتبة المتناسقة) كاشفاً، بل جعلت

نظم القرآن مثبتاً للأحكام وهذا ترجيح بلا مرجح .

فاجاب عنه بقوله : وأما عدم عدّ نظم القرآن من الكاشف عن خطاب الله (مثل الأصول الثلاثة) مع أنه (نظم القرآن) كاشف عن الكلام النفسي الدال على الأحكام، والمثبت لها، فلأنّ النظم الدال على الكلام النفسي هو عين المدلول ، أعني الكلام النفسي الذي هو خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف، فاعطى للدال (نظم القرآن) حكم المدلول وهو الكلام النفسي ، فجعل الدال (نظم القرآن) مثبتاً لا كاشفاً، بخلاف الأدلة الثلاثة، فانها لجعلت كاشفة، لا مثبتة.

جواب الإشكال الوارد على جعل الثلاثة كاشفة للكتاب
حاصل الإشكال أن المصنف جعل الأدلة الثلاثة كاشفة ومظهرة لحكم الكتاب، والمنقول عن الحنفية أن الكاشف والمظهر هو القياس دون غيره؟

فأجاب عنه المصنف بقوله: وما (نقل) عن الحنفية أن القياس مظهر، بخلاف السنة والاجماع، (حيث لا يكونان مظهرين) فقولهم (هذا) مبنى على أنه (القياس) أصرح وأكثر ظهوراً في الفرعية وكونه محتاجاً إلى غيره، وقوله : (فتأمل) إشارة إلى أن دليل صراحة فرعية القياس أكثر من غيره؛ فإن القياس يكون مظهر أبعد أمور: وجود المقيس عليه، وتعيين علّة الحكم في الأصل، ووجود تلك العلّة في الفرع المقيس، وعدم تخصيص العلّة بالأصل، بخلاف السنة والاجماع، فإنهما لا يحتاجان في إثبات الحكم إلى أمور كثيرة وان كان لا بد لهما من شروط .

بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم

ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف، والحق أنه إن قُيِّرَ بما يفهم كان خطاباً فيه، وإن قُيِّرَ بما أفهم لم يكن (خطاباً فيه) بل فيما لا يزال، ويبقى عليه أنه حكم في الأزل أو فيما لا يزال

وهو أن في تسمية الكلام النفسي في الأزل خطاباً خلافاً، فلا يصح تعريف الحكم به، وفي عبارة المصنف : "ثم في تسمية الكلام في الأزل خطاباً خلاف" إشارة إلى هذا

الاعتراض، ثم اشار إلى الجواب بقوله: "والحق أنه (أن الخطاب) إن فُتِرَ بما (بالكلام الذي) يفهم معناه (في الحال والمآل) كان الكلام خطاباً فيه (في الأزل وفيما لا يزال) أي في الماضي الذي لا ابتداء له، وفي المستقبل الذي لا نهاية له .

وإن فُتِرَ الخطاب بما (بالكلام الذي) افهم أي أوقع به الفهم في الماضي أو الحال لم يكن الكلام خطاباً في الأزل لعدم وجود المخاطبين في الأزل، بل يكون الكلام خطاباً فيما لا يزال (في المستقبل غير المتناهي) عند وجود المخاطبين .

و يبتنى عليه (على هذا الخلاف) أنه (أن الكلام النفسي) حكم في الأزل أو فيما لا يزال، فمن يقول إن الكلام النفسي خطاب أزل، يقول: إن الكلام النفسي أيضاً حكم أزل، ومن قال انه (الكلام) خطاب فيما لا يزال، قال: الكلام النفسي أيضاً حكم فيما لا يزال .

شرح قيود التعريف وأقسام الحكم الفقهي

ثم الاقتضاء إن كان حتماً لفعل غير كف فالإيجاب، وهو نفس الأمر النفسي، أو ترجيحاً فالندب، أو حتماً لكف، فالتحريم، أو ترجيحاً فالكرهية، والتخيير الإباحة

ولما فرغ المصنف عن أجوبة الأبحاث والاعتراضات الواردة على تعريف الحكم شرع في شرح قيود التعريف والأقسام التي تدل عليها القيود .

١- ثم الاقتضاء (الذي هو بمعنى الطلب) (١) إن كان لطلب فعل غير كف حتماً ووجوباً فهو الإيجاب .

٢- وإن كان (ذلك الاقتضاء) ترجيحاً (ترجيح جانب الوجود) فهو الندب .

٣- وإن كان الاقتضاء حتماً ووجوباً لكف فعل فهو التحريم .

٤- وإن كان ترجيحاً (لجانب عدم فعل) فهو الكراهية .

٥- والتخيير (جعل المكلف مختاراً في الفعل وتركه) هو الإباحة .

فاشتمل تعريف الأحكام الفرعية الخمسة التي هي من الحكم بمعنى أثر الخطاب

والثابت به .

وذلك الاقتضاء قد يكون في النصوص بصيغة الأمر، وقد يكون بصيغة النهي، وقد يكون الإخبار بمعنى الأمر أو النهي.

واعلم أن الأصوليين قسموا الحكم بمعنى الخطاب إلى الأقسام الخمسة، المذكورة باعتبار نفس الدليل المشتمل على الاقتضاء أو التخيير.

والحنفية لاحظوا حال الدال (كونه قطعياً أو ظنياً) فقالوا إن ثبت الطلب الجازم بقطعي فالافتراض والتحريم، أو بظني فالإيجاب وكراهة التحريم، ويشار كأنهما في استحقاق العقاب بالترك، ومن ههنا قال محمد كل مكروه حرام تجوزاً، والحقيقة ما قالاه: إنه إلى الحرام أقرب، هذا

وأما الحنفية فلاحظوا حال الدليل الدال على الحكم بمعنى أثر الخطاب أعني الحكم الفقهي، فقسموا الحكم الثابت بالخطاب إلى الأنواع الأربعة:

فقالوا: إن ثبت الطلب الجازم بدليل قطعي فالحكم

١: هو الافتراض (في طلب الفعل).

٢: والتحريم (في طلب الترك) وإن ثبت بدليل ظني.

٣: فالحكم هو الإيجاب (في طلب الفعل).

٤: وكراهة التحريم (في طلب الترك).

وحكم الإيجاب وكراهة التحريم أنها يشاركان الافتراض والتحريم في استحقاق العقاب بترك الواجب وترك الاجتناب عن كراهة التحريم.

ومن أجل مشاركة الحرام والمكروه تحريماً في العقاب بسبب ترك الاجتناب عنهما قال محمد: كل مكروه حرام تجوزاً (بمجازاً)، والحقيقة ما قاله الشيخان (أبو حنيفة وأبو يوسف): "إنه (المكروه تحريماً) إلى الحرام أقرب" خذ هذا واحفظه. فقول محمد مجاز؛ لأن منكر المكروه تحريماً لا يكفر، ولو كان حقيقة لزم القول بكفر منكر المكروه تحريماً،

ولم يقل به أحد .

دفع التعارض عن كلام الأصوليين

واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحرير، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم على المسامحة، وبعضهم على أنها متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً .

واعلم أنهم جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحرير، وأخرى الوجوب والحرمة، فحمل بعضهم (هذا) على المسامحة ، وبعضهم على أنها متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار، فإن معنى افعل إذا نسب إلى الحاكم يسمى إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل يسمى وجوباً

واعلم أنهم (الأصوليين) جعلوا أقسام الحكم مرة الإيجاب والتحرير، وأخرى الوجوب والحرمة، (مع أن الوجوب غير الإيجاب والحرمة غير التحريم)؟ وأجابوا عن هذا التعارض بوجهين :

١: فحمل بعضهم هذا على المسامحة والمجاز، بأن الإيجاب سبب الوجوب والتحرير سبب الحرمة، فذكروا السبب وأرادوا المسبب، وهذا هو وجه المسامحة والمجاز .

٢: وحمل بعضهم على أنها متحدان بالذات، ومختلفان بالاعتبار، فيذكر أحدهما في محل الآخر، نظراً إلى الاتحاد الذاتي، ثم أشار إلى اختلافهما اعتباراً، فقال : فإن معنى (افعل) إذا نسب إلى الحاكم (الأمر) سمي إيجاباً، وإذا نسب إلى الفعل (فعل المكلف المأمور) سمي وجوباً.

الايراد على الجواب الثاني والجواب عنه

وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب ، فكيف الاتحاد؟ ويجاب بجواز ترتب الشيء باعتبار على نفسه باعتبار آخر

ثم أورد المصنف على الجواب الثاني إشكالاً وقال :
وأورد أن الوجوب مترتب على الإيجاب (موجود بعده) فكيف الاتحاد (بين العلة
والمعلول، وبين المقدم وجوداً وهو الإيجاب، وبين المؤخر وهو الوجوب)؟
وكذلك نفس النسبة بين التحريم والحرمة في التقديم والتأخير.
ثم أجاب وقال :ويجاب بأنه جاز أن يترتب شيئاً باعتبار (وصف من الأوصاف
وحيثية من الحيثيات) على نفسه باعتبار آخر (بوصف آخر وحيثية أخرى) ثم شرح هذا
الترتب وقال :ومرجعه (هذا الترتب) إلى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر، أنه ليس
ترتب ذات أحدهما على ذات الآخر، حتى يلزم المحال، وتقدم الشئى على نفسه، وكونه
موجوداً قبل وجوده.

ومرجعه إلى ترتيب أحد الاعتبارين على الآخر، قال السيد قدس سره :
و بهذا يجاب عما قيل إن الإيجاب من مقولة الفعل والوجوب من
مقولة الانفعال، ودعوى امتناع صدق المقولات على شئى باعتبارات
شقي محل مناقشة ، انتهى .

وهذا إيراد على الجواب الثاني إشكال على أسلوب آخر، وهو أنه كيف يمكن
الاتحاد الذاتى بين الإيجاب والوجوب والتحريم والحرمة؟ مع أن الإيجاب
(والتحريم) من مقولة الفعل، والوجوب (والحرمة) من مقولة الانفعال وهما مقولتان
مختلفتان متبائنتان ؟

فقال المصنف ناقلاً الجواب عن السيد الشريف : قال السيد : وبهذا الجواب عن
الإشكال الثاني (من اختلاف الاعتبارين) يجاب عما قيل (في الإيراد بأسلوب
آخر) وهوان الإيجاب من مقولة الفعل، والوجوب من مقولة الانفعال (فكيف يمكن
الاتحاد ذاتاً؟)

وحاصل هذا الجواب : أنه لا يلزم اتحاد المقولتين المتبائنتين، لأن صدق إحدى

المقولتين باعتبار، وصدق الأخرى باعتبار آخر، يعنى التغاير الاعتبارى كاف في صدقهما على شئى واحد . فإن صدق الإيجاب على (افعل) يكون باعتبار الحاكم الأمر، وصدق الوجوب عليه يكون باعتبار فعل المكلف، فلم يلزم اتحادهما ذاتاً.

ثم قال السيد في تفصيل الجواب : ودعوى امتناع صدق المقولات (سواء كانت فعلاً أو انفعالاً أو غيرهما) على شئى (واحد) باعتبارات شئى محل مناقشة، انتهى.

أقول: الحاصل أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم، وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع، فلا يرد ما قيل : إن الشيخ صرح في الشفاء بأن المقولات متباعدة فلا يتصادقان ولو بالاعتبار

خلاصة كلام السيد

الآن يبين المصنف خلاصة كلام السيد ويقول :

أقول :الحاصل (من كلام السيد) أن تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم (هنا في كون الحكم إيجاباً تارةً ووجوباً أخرى) وإنما لزم تصادق المقولات الاعتبارية باعتبارات مختلفة، وهو ليس بممتنع فإن الكلام النفسى أو لخطاب النفسى في الحقيقة من مقولة الكيف، وليس من مقولة الفعل أو الانفعال، إلا بالاعتبار وأما (افعل) فباعتبار الحاكم الأمر من مقولة الفعل، لأنه يتعلق بالإيجاب الذي هو من مقولة الفعل وباعتبار نفس الفعل (فعل المكلف) من مقولة الانفعال، لأنه يتعلق به الوجوب الذى هو من مقولة الانفعال، فاطلاق المقولتين (الفعل والانفعال) على (افعل) مجاز باعتبار تعلقه بالإيجاب الذي هو فعل، وبالوجوب الذى هو انفعال، فالمقولتان الاعتباريتان صادقتان على شئى واحد وهو (افعل) باعتبارين مختلفين، وهذا ليس بممتنع . ومن أجل جواب السيد وتفصيله لا يرد الاعتراض الآخر : وهو ما قيل إن الشيخ (على بن سينا) صرح في "الشفاء" "بأن المقولات متباعدة، فلا تتصادقان ولو بالاعتبار" وجه عدم الورود أن المقولات الحقيقة أجناس متباعدة، فلا تصدق اثنتان منها على شئى واحد، ولو كان صدقهما بالاعتبار، أما إذا كانتا مقولتين اعتباريتين فلا شك في صدقهما على

شيء واحد بالاعتبار .

أقسام الحكم الوضعي

ثم خطاب الوضع أصناف :

(١) منها: الحكم على الوصف بالسببية ، وهي بالاستقراء (على نوعين)

وقتية كالدلوک لوجوب الصلاة ومعنوية كالإسكار للتحريم

(٢) ومنها : الحكم بكونه مانعاً، إماً للحكم، كالأبوة في القصاص،

أو للسبب، كالدين في الزکوة

(٣) ومنها : الحكم بكونه شرطاً للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع

للمبيع، أو للسبب، كالطهارة للصلاة، وسببها تعظيم الباري تعالى، هذا

ولما فرغ المصنف عن بيان أقسام الحكم التكليفي شرع في بيان أقسام الحكم

الوضعي فقال : ثم خطاب الوضع أصناف :

١- منها الحكم على الوصف بالسببية (بكونه سبباً للحكم التكليفي) وهي

(السببية) بالاستقراء على نوعين :

١ : وقتية، (أي يكون السبب وقتياً) ككون الدلوک (زوال الشمس) سبباً

لوجوب الصلاة، لقوله تعالى : ﴿أقم الصلاة لدلوک الشمس﴾

٢ : ومعنوية، (أي يكون الوصف سبباً معنوياً للحكم) كالإسكار (فانه سبب

معنوی وعلة) للتحريم، (لقوله عليه السلام : "كل مسکر خمر وكل خمر حرام" وقوله

ﷺ "كل مسکر حرام".

٢- ومنها الحكم بكونه (كون الوصف) مانعاً.

١ : إما أن يكون ذلك الوصف مانعاً للحكم، كالأبوة، فانها مانعة عن

قصاص الأب فيما إذا قتل الأب ابنه، فانه لا يقتص من الأب لأجل قتل الأبن .

٢ : وإما أن يكون مانعاً للسبب عن سببته، كالدين في منع وجوب الزکاة ؛

فإن صاحب النصاب لو كان عليه دين، فالدين يكون مانعاً عن وجوب الزکوة فيها

عنده من المال، فقدّر النصاب من المال كان سبباً لوجوب الزكوة، ولكن الدين منع المال عن السببية.

٣- ومنها الحكم بكونه (كون الوصف) شرطاً.

١: إقما شرط للحكم، كالقدرة على تسليم المبيع والتمن لصحة البيع، فإن البيع حكم شرعي تكليفي، وشرط صحته قدرة البائع على تسليم المبيع وقدرة المشتري على تسليم الثمن، والا فيفسد البيع.

٢: وإما شرط للسبب، كالطهارة فإنها شرط للصلاة التي هي سبب تعظيم الباري تعالى، فإن سبب الصلاة هو تعظيم الله تعالى ولا يتحقق هذا التعظيم الا مع الطهارة، خذ هذا واحفظه. فأصناف الحكم الوضعي ثلاثة، وأقسامه التفصيلية ستة.

المسائل المتعلقة بالأحكام العملية

والآن نشرع في مسائل الأحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب، وهو ما استحق العقاب تاركه استحقاقاً عقلياً أو عادياً والعفو من الكرم وقيل : هو ما أوعد العقاب على تركه ولا يخرج العفو لأن الخلف في الوعيد جائز دون الوعد

يقول المصنف : والآن (بعد الفراغ عن تعريف الحكم وبيان أقسامه من الأحكام التكليفية والوضعية) نشرع في مسائل الأحكام، ولنقدم عليها (على المسائل) تعريف الواجب ثم ذكر له تعريفين :

١. تعريف الواجب الأول: (١) وهو ما استحق تاركه العقاب استحقاقاً عقلياً، أو عادياً، (وأما عدم العقاب) والعفو (عنه فهو) من الكرم، (أي من كرم الله تعالى على عباده).

شرح التعريف : ولما كان حسن الأفعال وقبحها عقليين عند المعتزلة، وكانا مستلزمين للحكم عندهم عقلاً، وكان الحسن والقبح شرعيين عند الأشاعرة، وموجبين للحكم بعد ورود الشرع زاد المصنف قيد (عقلياً) ليشمل الواجب عند المعتزلة، وقيد (عادياً) ليشمل الواجب عند الأشاعرة والماتر يديه، والماتر يديه وان قالوا

بعقلية الحسن والقبح في بعض الأفعال، ولكنهم لم يقولوا باستلزام الحكم عقلاً، فعند الأشاعرة والماتريدية إنزال العقوبة على تارك الواجب أمر عادي عند الله تعالى، وليس بواجب عقلاً، بل إن شاء عاقب، وإن شاء عفا وغفر.

قوله: "والعفو من الكرم": جواب عن إشكال يرد على قوله: (استحق تاركه العقاب) بأن المفهوم من استحقاق العقاب هو وجوب العقاب، سواء تاب أو لم يتب، والأمر ليس كذلك، فانه قد يعفو الله تعالى بعد التوبة، وقد يعفو من فضله بغير توبة. فأجاب عنه بقوله: والعفو من الكرم، وحاصل الجواب أن المراد من الاستحقاق مجرد الصلاحية وإمكان العقاب لوجود الذنب بترك الواجب، أي يكون استحقاق العقاب عادةً، فإن العادة أنّ المجرم يعاقب، وأما العفو (قبل التوبة أو بعدها) فهو من كرمه تعالى.

(٢) وقيل (في تعريف الواجب الثاني) (هو) ما أُوعِدَ بالعقاب على تاركه، أي ما أنذر وخوف تاركه بالعقاب، ولما ورد الإشكال على ظاهره بأنه لا يدل التعريف على إمكان العفو، لأنه لو عفي تاركه لزم الكذب في خبر الوعيد بالعقاب وإطلاق الكذب على الله محال.

أجاب عنه بقوله: ولا يخرج (إمكان) العفو لأن الخلف في (خبر) الوعيد جائز دون الوعد، إذ الخلف في الوعيد عفو وكرم وسبق للرحمة، وليس بنقصان، وأما الخلف في الوعد بالنعمة فغضب، وترك للعفو، وعدم سبق الرحمة، وهذا نقص، تعالى الله عنه، ومغفرة غير الشرك، وإخراج العصاة من النار، والشفاعة بأنواعها كلها دليل على جواز التخلف في الوعيد.

ورَدَّ بأن إبعاد الله تعالى خبر، فهو صادق قطعاً، وتجوز كونه إنشاءً للتخويف، كما قيل عدول عن الحقيقة، بلاموجب، على أن مثله يجري في الوعد أيضاً، فينسب باب المعاد

أقول: لو تم لدل على بطلان العفو مطلقاً، والكلام في خروجه بعد

تسليم وجوده، فلا بد أن يقال إن الإيعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو

فقال: ورُدَّ (هذا الدليل أولاً) بأن إيعاد الله تعالى (وتخويفه) خبر، فهو صادق قطعاً، (فلا يكون مثل وعيد العبد لمجرد الترهيب والتخويف) قال تعالى ﴿ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذاباً أليماً﴾ ولولم يكن هذا الوعيد خبراً صادقاً لما كانت الحاجة إلى هذه التأكيدات البليغة؟

و(أما) تجويز كونه انشاءً (لمجرد) التخويف والترهيب، كما قيل (في الجواب عن هذا الدليل فهو) عدول عن الحقيقة (وهو كونه خبراً) بلا موجب (أي بلا دليل موجب ترك الحقيقة، والعدول عنها إلى المجاز وهو الإنشاء).

وثانياً أنه علا أي (يزيد ويعلو على الرد الأول رد آخر) وكلمة (علا) ليست حرف جز في مثل هذا الموضع، بل هي فعل من (على يعلو بمعنى العلو والفوق، أي يجيء فوق الرد الأول رد آخر، وهو أن مثل هذا التأويل (أي كون الخبر بمعنى الانشاء، وهو انشاء الطمع والترغيب) يجرى في الوعد (أيضاً)

وإذا كان الخبر في الوعيد بمعنى انشاء التخويف، وفي الوعد بمعنى انشاء الترغيب والطمع، ولم يكن ثواب ولا عقاب، لم تبق الضرورة إلى قيام القيامة، فينسذ باب إثبات المعاد وعود الحياة الثانية، ولم تبق الحاجة إلى يوم المعاد.

(وثالثاً) أقول (في الرد) لو تم (ذلك الدليل وهو كون خبر الوعيد بمعنى انشاء التخويف) لدل على بطلان العفو مطلقاً، (سواء كان قبل التوبة أو بعدها) يعني إذا لم يكن العقاب أصلاً؛ لأجل أن الوعيد لمجرد التخويف، لا للعقاب في الواقع، فلا يستحق العبد العقاب، فلا يكون عقاب ولا عفو، فلا حاجة (بعد التعريف الثاني للواجب) إلى قوله: "ولا يخرج العفو" وإنما يكون الكلام في خروجه (العفو) (وعدم خروجه) بعد تسليم وجوده باستحقاق العقاب، وإذا سقط العقاب بتأويل الوعيد بالانشاء لم يبق للعفو محل، فكيف يصح قوله: (ولا يخرج العفو)؟

ولتأرد المصنف الأدلة الثلاثة لجواز الخلف في الوعيد أشار إلى الدليل الصحيح

وقال: فلا بد أن يقال (في الدليل) على أن الابعاد (الوعيد) في كلامه تعالى مقنيد بعدم العفو، يعني الوعيد في كلامه تعالى محمول على الخبر الصادق المفيد وقوع العقاب بالضرورة، ولكن بشرط أن لا يعفو الله تعالى عن عباده العصاة، وأما إذا عفا عنهم فلا عقاب عليهم، قال تعالى: ﴿وَيَغْفِرَ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ﴾ ﴿وَلَقَدْ عَفَا عَنْهُمْ﴾ ﴿ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ﴾ ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ سَلَفُ﴾

١: مسألة الواجب (الفرض) الكفائي وابهام المكلف

الواجب على الكفاية واجب على الكل، أي كل واحد، ويسقط بفعل البعض، ولا يلزم النسخ؛ لأن سقوط الأمر قبل الأداء قديكون لانتفاء علة الوجوب، وقيل: (هو واجب) على البعض، لنا إثم الكل بتركه إذا ظنوا أن غيرهم لم يفعل

وفي محل وجوب الفرض الكفائي مذهبان:

١- الأول: أن الوجوب على كل فرد، (وحكمه أنه) يسقط الواجب بفعل البعض وأدائه، عن الآخرين، فلا يأثمون بتركه، كصلاة الجنازة والجهاد، ولا يلزم أن يكون ترك عمل البعض بذلك الواجب نسخ وجوب العمل عليه قبل العمل به لوجهين:

الأول: إنما يكون النسخ بالمنع عن العمل، ولم يمنع الشرع البعض الآخر عن العمل به.

والثاني: أن سقوط العمل بالأمر قبل الأداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب، كسقوط وجوب الزكاة لأجل هلاك النصاب قبل الحول، أو سقوط الصلاة عن الحائض بسبب عدم طهارتها.

٢- والثاني: أنه قيل إن الوجوب أيضاً على البعض المبهم (كما أن الأداء على البعض غير المعين).

ودليلنا (دليل الجمهور) على الوجوب على كل فرد فرد أنهم إذا علموا أن أحداً لم يعمل بالواجب على الكفاية يأثم كلهم، ولو كان الوجوب على البعض لم يأثم كلهم.

أدلة القائلين بالوجوب على البعض

قالوا أولاً: سقط بفعل البعض، ولو كان على الكل لم يسقط، قلنا :
المقصود وجود الفعل، وقد وجد كسقوط ماعلى الكفيلين بأداء أحدهما
واحتمج هؤلاء البعض بثلاثة أدلة :

١- قالوا أولاً: سقوط الواجب بفعل البعض دليل على أن الوجوب أيضاً على
البعض، ولو كان الوجوب على كل أحد لم يسقط الواجب بفعل البعض، وهذا هو
الفرق بين الواجب العيني والكفائي.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل :إن المقصود من تشريع ذلك الواجب نفس
وجود الفعل المأمور به، وقد وجد من البعض (فيكفي ذلك في الامثال) كما إذا كان عن
رجل كفيلان، فأتتهما أذى الدين سقط عن المدين، كذلك هنا أتى مكلف أمثل بالأمر
سقط الآثم عن ذمة الباقيين .

وثانياً: الإبهام في المكلف كالإبهام في المكلف به

قلنا: تأثيم المبهم غير معقول

٢- (وقالوا) ثانياً: إن الإبهام في المكلف المأمور كالأبهام في الفعل الذي كلف
به، وإذا كان المكلف به (الفعل المأمور به) مبهما لا يمكن الامثال، فكذلك إذا كان
المكلف مبهماً.

قلنا (في الجواب عن دليلهم الثاني): إن قياس إبهام المكلف بإبهام المكلف به
(الفعل الذي كلف به) قياس مع الفارق؛ حيث إن إزالة إبهام المكلف به ممكن، لأن
تعيينه عند العمل باختيار المكلف، وهو مخير، كما في كفارة اليمين، فإن الحائث مخير بين
أحد الثلاثة: إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم أو تحرير رقبة .

ولكن إبهام المكلف غير صحيح، لأنه (في صورة الترك) يلزم تأثيم المبهم، وتأثيم
المبهم يستلزم تعذيب غير معين وهو باطل، إذ فيه تعذيب غير الآثم .

وهذا شرح قول المصنف: "قلنا: تأثيم المبهم غير معقول".

قيل: بل مذهبهم إثم الكل بسبب ترك البعض
قلنا: ترك البعض يقتضي أولاً وبالذات إثم ذلك البعض، وإن كان
يؤول إلى إثم الجميع ثانياً وبالعرض، فيلزم تأثيم المبهم
أقول: الكل فرد من البعض المبهم، فإن الكل إذا أتوا به أتوا بما وجب
عليهم اتفاقاً، فإثم الكل فرد من إثم البعض، وهذا النحو من تأثيم
المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل، نعم المبهم غير الجامع
للكل، أي من حيث أنه مبهم غير معقول، فتفكر

ولما ردّ المستدل هذا الجواب الثاني نقل المصنف ذلك الرد بقوله: قيل
مذهبهم (مذهب أصحاب الدليل الثاني) أن إثم الكل (جميع المكلفين إنما يلزم) بسبب
ترك البعض (الواجب) ثم أجاب عن ذلك الرد بقوله: قلنا الخ
حاصل الردّ أو الجواب من جانب أصحاب الدليل الثاني عن جواب المصنف
من لزوم تأثيم المبهم وهو غير معقول كما يأتي:

وإنما يلزم هذا (تأثيم المبهم أو تعذيب غير المعين) إذا قلنا بتأثيم البعض، ولكن
لا نقول به، بل نقول بتأثيم الكل لأجل ترك البعض غير المعين، ثم قال المصنف قلنا
ترك البعض الواجب الكفائي يقتضي إثم (ذلك) البعض أولاً وبالذات، وإن كان يؤول
الترك و(يرجع) إلى إثم الجميع (جميع أفراد المكلفين) ثانياً وبالعرض، فقد أفضى ترك
البعض وإثمه إلى إثم الجميع، فبقي البعض الآثم أولاً وبالذات مبهماً، فيلزم تأثيم المبهم،
ولا ينفع تأثيم الكل.

وبعد الجواب الأول عن (إثم الكل بسبب ترك البعض) بدأ المصنف بالجواب
الثاني عنه وقال: أقول: الكل (كل أفراد المكلفين) من أفراد البعض المبهم، فإن الكل إذا
أتوا به (بالواجب الكفائي) أتوا (في الحقيقة) بما وجب عليهم اتفاقاً، فإثم الكل فرد من إثم
البعض، وهذا النحو من تأثيم المبهم معقول البتة، لأنه لا ينافي التحصيل (تحصيل

البعض المبهم الواجب)، نعم المبهم غير مجامع للكل، أي من حيث أنه غير معقول.

ومحصل هذا القول أمور:

الأول: أن للبعض غير المعين (الذي يكون الوجوب عليه، وفي صورة الترك يكون الاثم عليه) فردين: أحدهما يتحقق في ضمن ذلك البعض، بعض الأفراد، والآخر يتحقق في ضمن الكل، أي جميع الأفراد، فالفرد الأول من ذلك البعض مبهم وغير معين، فتأثيره في صورة الترك غير معقول، والفرد الثاني منه (وهو الكل) لا ينافي تحصيل الاثم لأجل الترك، وتأثير الفرد الثاني (الكل) بترك البعض المبهم معقول، حتى لا يلزم تأثير المبهم وتعذبه.

والثاني: أن قوله: فإن الكل إذا أتوا به الخ دليل على قوله: الكل من أفراد البعض المبهم، وحاصله أن المكلفين كلهم إذا عملوا بالواجب الكفائي، فإنه أداء لما وجب عليهم بالاتفاق، وكان الواجب على البعض المبهم، وتحقق الأداء بفعل الكل، فعلم أن إتيان الكل بالواجب فرد من إتيان البعض به، كما أن إثم البعض يسقط بسقوطه عن الكل، فثبت بالتقابل أن إثم الكل فرد من إثم البعض المبهم.

والثالث: أن البعض المبهم غير الشامل لفرده الآخر، وهو الكل غير معقول تأثيره، لاستلزامه تعذيب المبهم، وأما في صورة شمول البعض المبهم الكل فلا يلزم تأثير المبهم، فهو معقول.

والرابع: أن في قوله: (فتفكر) إشارة إلى بقاء أصل الإشكال، وهو تأثير البعض المبهم بالذات، وأما تأثير الكل فتأثيراً وبالعرض، فلا اعتداد به.

وثالثاً: قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة﴾

قلنا: (المذكور) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة

وقالوا (القائلون بالوجوب على البعض، والإثم على البعض في الترك) ثالثاً: (في استدلالهم) قال الله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين﴾. تفصيل الاستدلال أن طلب العلم من فروض الكفاية، والفرقة الجماعة العظيمة،

والطائفة الجماعة القليلة، فأمر بعض الجماعة العظيمة، بطلب العلم وهو علم الدين، فعلم أن الواجب الكفائي يكون على بعض غير معين، والاثم أيضاً يكون على ذلك البعض.

قال المصنف في الجواب عن دليلهم هذا قلنا: (قوله تعالى) مأول بالسقوط بفعل البعض جمعاً بين الأدلة، أي لا تدل الآية على الوجوب على البعض، بل تدل على سقوط الواجب بفعل البعض، وهذه الدلالة لوجهين: الأول: تأنيث الكل بترك البعض، ولو كان الوجوب على البعض لم يأنم الكل بترك البعض.

والثاني قال النبي ﷺ: "طلب العلم فريضة على كل مسلم" فلفظ "كل" صريح في الوجوب على الكل.

وهذا معنى قوله (جمعاً بين الأدلة) بمعنى الكتاب والسنة.

ثم في "التحرير" يشكل بسقوط الجنائز بفعل الصبي العاقل، كما هو الأصح عند الشافعية مع أنه لا وجوب عليه أقول: لا إشكال، فإن ذلك كسقوط الدين بأداء المتبرع

ثم أشار المصنف إلى إشكال في تعريف الواجب الكفائي وقال: في "تحرير الأصول" (لابن الهمام) يشكل (تعريف الواجب الكفائي) بسقوط صلاة الجنائز (التي هو فرض كفائي) بأداء الصبي العاقل (كما هو الأصح عند الشافعية) مع أنه لا وجوب عليه، فإن المراد من (البعض الذي يسقط الواجب عن الكل بفعله) هو من وجب عليه ذلك الواجب أي البالغ، والصبي العاقل ليس كذلك، مع أن صلاة الجنائز إذا أداها الصبي العاقل تسقط عن البالغين.

فأشار إلى الجواب بقوله: أقول: لا إشكال؟ فإن ذلك (سقوط صلاة الجنائز بأداء الصبي العاقل) كسقوط الدين بأداء (الشخص) المتبرع فإن غرض الدائن في صورة الدين هو حصول ماله، فقد وجد.

وكذلك غرض الشارع من الأمر بصلاة الجنائز هو أداء حق المسلم وإكرامه، ودفعه بعد الصلاة عليه، وقد حصل هذا المقصد بصلاة الصبي العاقل.

٢: مسألة الواجب المخير والابهام

في المكلف به (الفعل الواجب)

إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح، وهو الواجب المخير كخصال الكفارة

تعريف إيجاب المخير: هو إيجاب أمر غير معين من الأمور المتعددة يختاره المكلف من بينها، كإيجاب أحد الأمور الثلاثة في الكفارة، وهي مذكورة في القرآن كقوله تعالى: ﴿فكفارتها اطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة﴾

وفيه (في أن الواجب من الأمور المتعددة هل كلها أو بعضها؟) أربعة مذاهب:

١- الأول: (وهو مذهب الجمهور) أن الواجب واحد غير معين من تلك الأمور، ولهذا قال المصنف: في تعريف إيجابه: "إيجاب أمر من أمور معلومة صحيح، وهو الواجب المخير (في الاصطلاح)، كخصال الكفارة" أي إيجاب البعض وأداءه صحيح.

وقيل: إيجاب بالجميع، ويسقط بفعل البعض، فلو أتى بالجميع يستحق

ثواب واجبات

أقول: ذلك فرع جواز اجتماع الجميع، وقد لا يجوز، كنصب أحد

المستعدين للإمامة، ثم هذا الاحتمال مالم يشتهر قائله

٢- والثاني: أنه قيل هو إيجاب الجميع (جميع الأمور المتعددة) ويسقط بفعل

البعض، (ثم فزع عليه المصنف وقال: فلو أتى المكلف بالجميع يستحق ثواب واجبات متعددة لأنه أتى بالمأمور به كله)

أقول: ذلك (استحقاق ثواب الواجبات) فرع جواز اجتماع الجميع (عملاً) وقد لا

يجوز (الاجتماع) كنصب أحد المستعدين للإمامة، ونصب الامام واجب، أي إذا كان المستعدون والأهل للإمامة الكبري كثيرة، لا يمكن الاجتماع ونصب أكثر من واحد، وإلا لعل بعضهم على بعض، وأفسدوا في الأرض ﴿لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا﴾

وقال ثانياً: ثم هذا الاحتمال (وجوب الكل وفراغ الذمة بإداء البعض) مما لم يشتهر قائله، حتى يُعتد به ويحجب عنه .

وقد نسب هذا الاحتمال إلى بعض المعتزلة .

وقيل: (هو) معين عنده تعالى وهو ما يفعله (العبد) فيختلف ورّد بأن الوجوب يجب أن يكون قبل الفعل، حتى يمثل، فافهم

٣- والثالث: أن الواجب (في الواجب المختير) أحد الأمور المتعددة، وهو معين عند الله تعالى، وهو ما يفعله العبد، ومبهم عند العبد قبل الفعل، فيتعين عنده بعد القدرة عليه والفعل، فيختلف، أي يكون ذلك الأمر الواجب المبهم عند العبد مختلفاً باعتبار اختلاف المكلفين، فبعضهم يأتي بالاطعام عند الحنث، وبعضهم يأتي بالكسوة، وبعضهم يأتي بالتحريم، وليس معنى كونه معيناً عند الله أن كل واحد من المكلفين يأتي بأمر واحد معين من تلك الأمور، بل كلما يأتي به المكلف فهو معين عند الله .

وضعف المصنف التعريف الثالث بقوله: ورّد بأن الوجوب (إنما) يكون قبل الفعل حتى يمثل، أي حتى يخاف المكلف عن ترك الواجب فهتأ نفسه للامثال به .

ومنشأ الرد والاعتراض هو القول بأن التعيين عند العبد إنما يحصل بعد الفعل والاثبات به، والوجوب إنما يتحقق بعد التعيين، فكذلك الوجوب يثبت بعد الفعل، مع أنه لا بد أن يكون الوجوب متعيناً قبل الفعل حتى يمثل به المكلف .

قال المصنف في تعليقه: اعلم أن الوجوب طلب، والطلب إنما يكون قبل (وجود) المطلوب بالفعل، و(أما) التعيين (وإن كان في علم الباري تعالى) ففرع الوجود؛ لأن العلم تابع للمعلوم (الموجود) .

وفي قوله (فافهم) إشارة إلى دقة المقام وأهميته، وهو أن هذا بالنسبة إلى غيره تعالى، وأما علمه تعالى فيكون قبل الوجود وبعده، ويكون معلومه تعالى تابعاً لعلمه .

وقيل : معين لا يختلف، لكن يسقط به وبالأخر، ولنا الجواز عقلاً والنص دال عليه

٤- المذهب الرابع: أنه قيل إن الأمر الواجب من الأمور المتعددة في الواجب المختار متعين عند الله لا يختلف (باختلاف المكلفين) لكن يسقط الواجب بإداء ذلك الأمر المعين، وبأمر آخر من تلك الأمور المتعددة .

الدليل على أن الواجب في (الواجب المختار) أمر واحد، دون الجميع

والدليل لنا على أن الواجب (في الواجب المختار) هو أمر واحد (من الأمور المتعددة) على سبيل البدلية، لا المجموع المؤدى بالبعض أمران: عقلي ونقل
أما الأول: فالجواز عقلاً، لأن الشارع كأنه قال: أتى أوجبكم عليكم أحد هذه الأمور (من الاطعام والكسوة والتحرير) وهذا (الإيجاب) جائز عقلاً، لأن مصداق (أحد هذه الأمور) موجود في الخارج في ضمن أفراد تلك الأمور، والمفهوم الكلي المتردد بين الأفراد الثلاثة المأخوذ من الأمور المعلومة أيضاً موجود في الخارج في ضمن أفرادها، فجاز طلبه .

وأما الثاني: (فإن) النص دل عليه ايضاً؛ فإن الأمور الثلاثة ذكرت بكلمة (أو) وهي تأتي لأحد الأمور أو أحد الأمرين، ولو كان المطلوب المجموع لجاءت كلمة (واو) دون (أو)، فالنص دل بظاهره على (وقوع ما جوزه العقل)

أدلة من قال: إن الواجب (في الواجب المختار)

هو الجميع المؤدى بالبعض

قالوا في نفي التخيير أولاً: غير المعين مجهول، ويستحيل وقوعه فلا يكلف به

قلنا: إنه معلوم من حيث أنه واجب، وهو مفهوم الواحد من الثلاثة، ويقع (ذلك الواحد) بوقوع كلٍّ، وإنما يستحيل لوكلف بإيقاعه غير معين في الخارج

وذكر المصنف ثلاثة أدلة من جانب أصحاب المذهب الثاني:

١- قالوا (القائلون بإيجاب الجميع ونفي التخيير بين الجميع والبعض) أولاً: الواحد المبهم غير المعين الذي يأتي به المكلف الواجب المختير هو مجهول، والمجهول لا يكلف به أحد، فأحد الأمور المعلومة لا يكلف به أحد، لأن التكليف بشيئ فرع التعيين وعلم المكلف به، وإنما يكون التعيين بعد وجوده، وكذا علمه أيضاً يحصل بعد وجوده، ويستحيل وقوعه (وجوده) قبل التعيين والعلم، فلا يكلف بالمستحيل أحد. وأجاب المصنف عن دليلهم هذا بقوله: قلنا: (لا نسلم أنه مجهول، بل إنه معلوم من وجهين:

١: من حيث أنه واجب، (أي الأمر الواحد المبهم موصوف بالواجبية).
٢: ومن حيث هو مفهوم الواحد من الثلاثة (أي كونه متصفاً بأنه واحد من الثلاثة المعلومة في الآية) وهذا النوع من العلم كافٍ في إمكان وقوعه والاثبات به. وأشار المصنف إلى الوجه الثالث من العلم بقوله: ويقع بوقوع كل، أي يمكن وجود ذلك الواحد وإثبات المكلف به في ضمن الكل، فإنه لو جاء المكلف بكل الثلاثة يأتي بواحد منها أيضاً، فإن وجود الكل يستلزم وجود الجزء. وإنما يستلزم الاستحالة التي ذكرها المستدل لو كلف الفاعل بإيقاع ذلك الواحد والاثبات به حال كونه غير معين في الخارج، وليس كذلك، بل يعلمه المكلف بثلاثة أنواع من العلم، وهو موجود في الخارج.

وثانياً: كون الواجب أحدهما، والتخيير فيه متناقض
قلنا: الواجب المبهم والمخير فيه المتعينات، وذلك جائز كوجوب أحد التقيضين مع إمكان كل منهما

٢- و(قالوا) ثانياً (في دليل إيجاب الجميع) (ونفي التخيير) أن كون الواجب أحدهما (الواحد المبهم أو الجميع) والتخيير فيه متناقضان، يعني في وجوب إيهام أحد الأمور الثلاثة، وفي وجوب الجميع الشامل لذلك الواحد تناقض.

ثمّ أجاب عنه بقوله: قلنا: الواجب (هو الواحد) المبهم، والمخير فيه هي (الأمور الثلاثة) المتعینات، وذلك جائز، كوجوب أحد النقيضين مع إمكان كلّ منهما، كما أنه لا بدّ من وجود زيد فقط أو عدمه فقط، حتى لا يلزم اجتماع النقيضين في جمعها ولا ارتفاع النقيضين في رفعها، مع أنّ وجود أحدهما وحده، أو عدمه وحده ممكن، فكذلك الواحد المبهم وحده أو الكلّ (الجميع) هنا ممكن.

وثالثاً الوجوب بالجميع في المخير، كالوجوب على الجميع في الكفاية، فإنّ المقتضى فيهما واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا: تأثيم واحد لا بعينه غير معقول، بخلاف التأثيم بترك واحد قالوا: علم ما يفعله فهو الواجب، قلنا: لكونه أحدهما لا بخصوصه

٣- (وقالوا) ثالثاً (في دليل إيجاب الجميع ونفي التخيير): الوجوب بالجميع في (الوجوب) المخير كالوجوب على الجميع (في الواجب على سبيل) الكفاية، فإنّ المقتضى فيهما واحد، وهو حصول المصلحة بمبهم.

والحاصل أنّ في الواجب الكفائي كما يكون الوجوب على الجميع (جميع المكلفين) ويتحقق الأداء بفعل البعض، كذلك في الواجب المخير يكون الواجب جميع الأمور المعلومة ويحصل تفرغ ذمة المكلف بأداء بعض منها، فإنّ الغرض المصلحة من الواجب الكفائي هو وجود الفعل المأمور به، ومن الواجب المخير تفرغ المكلف ذمته عن أداء الواجب المتعدد مصداقه وهما يحصلان من المكلف المبهم والفعل المبهم.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بقوله: قلنا: تأثيم فرد واحد غير معين (في الوجوب على البعض دون الكل (في الواجب الكفائي) غير معقول، لأن تعذيب غير المعين غير معقول وعجز عن معرفة المعين.

وأما التأثيم بترك فعل واحد مبهم من الأفعال المعلومة فمعقول؛ لأنّ التارك معلوم، فقياس الواجب المخير على الواجب الكفائي قياس مع الفارق وغير صحيح، فكذلك القول بوجوب الجميع غير صحيح.

قالوا (منكرو وجوب الكل فقط أو وجوب البعض فقط في الواجب المخير، ومنكرو الوجوب على الكل في الواجب الكفائي): (كل) ما علم الله (أن المكلف) بفعله فهو الواجب، أي ما علمه الله أن المكلف بفعله من الواجب المخير فهو الواجب المعين، سواء فعل الكل لأجل أداء البعض، أو فعل البعض، وكذلك في الواجب الكفائي من أتى بالواجب فقد أذى الفعل الواجب، سواء أتى بالكل أو أتى بالبعض، فالواجب في الأمرين هو ما علمه الله، وفعله المكلف فيكون معينا عند الله.

وأجاب عنه المصنف بقوله: قلنا: يكون الواحد من الأمور المعلومة (في خصال الكفارة واجبا معينا) لكون (ذلك) الواحد أحد (تلك الأمور المعلومة) لا بخصوصيته و إلا لزم أن يكون كل ما علمه الله وفعله المكلف واجبا كالنوافل والتالي باطل فالمقدم مثله، فعلم أن وجوب ذلك الواحد لأجل كونه أحد الأمور المعلومة التي أمر الله تعالى عباده باتيان واحد منها لأعلى التعيين، هذا في الواجب المخير، أو أمر الله الجماعة باتيان فعل ما، ثم جعل أداء البعض كافيا، وهذا في الواجب الكفائي.

أدلة القائلين بأن الواجب

(في الواجب المخير) واحد معين

قالوا أولاً: يجب أن يعلم الأمر الواجب، فيكون معينا عنده تعالى، قلنا يعلمه حسب ما أوجبه، فإن العلم تابع للمعلوم

وذكر المصنف في هذا الضدد دليلين، ثم رد على كل واحد منهما.

١- الأول: قالوا إنه يجب أن يعلم الأمر (وهو الله تعالى) الواجب (ما أوجبه على عباده، وإلا لا يصح الأمر) فيكون الواجب (في الأمور المتعددة، كما في خصال الكفارة) معينا عنده تعالى، (فيكون ذلك الواجب موجوداً في علمه تعالى).

ثم قال في الرد عليه: قلنا: يعلمه الله حسب ما أوجبه أي بصفة وجوبه، فإن العلم تابع ومطابق للمعلوم، وهو وجوب أحد الثلاثة، فالواجب هو أحد الثلاثة، ولا ابهام فيه.

وثانياً: لو أتى بالكل معاً، فالامتنال إما بالكل، فيجب الكل، أو بكل واحد، فيلزم تعدد العلل التامة أو بواحد لا بعينه وهو غير موجود، فتعين المعين

٢- والثاني: قالوا: لو أتى المكلف بالكل معاً، فالامتنال لا يخلو عن الاحتمالات الثلاثة:

- ١: إما أن يكون الامتنال بالكل، فيجب الكل، مع أن الواجب واحداً.
- ٢: أو يكون الامتنال بكل واحد، فيلزم تعدد العلة التامة (للامتنال، وهو معلول واحد)
- ٣: أو يكون بواحد لا بعينه، وهو غير موجود، فتعين الواحد المعين، وهو الواجب.

أقول: لا يلزم وجوب الكل بالامتنال بالكل، وإنما يلزم لولم يكن بدلاً، ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع هو العلة التامة

ورّد عليه المصنف فقال: أقول (أولاً) باختيار الشق الأول إنه لا يلزم وجوب الكل لأجل الامتنال بالكل، لكون الكل فرداً من مفهوم أحد الثلاثة، ووجوده في ضمن الثلاثة، وإنما يلزم ما قلتم من وجوب الكل بالامتنال به، لولم يكن الكل بدلاً عن واحد غير معين، وهنا الكل بدل عن واحد غير معين.

ثم ذكر الدليل التنويري وقال: ألا ترى أن عدم الجزء علة تامة لعدم الكل، فإذا عدم الجزآن كان المجموع هو العلة التامة، وأراد المصنف من قوله: "ألا ترى" بيان النظر لوجود الكل في ضمن البعض، فكما أن عدم الجزئين علة تامة لعدم الكل مثل عدم الجزء الواحد، كذلك الاتيان بالكل سبب للامتنال بالواجب، مثل الاتيان بالواحد غير المعين، ففي العلية (كون عدم الجزئين علة تامة لعدم الكل) عدم مجموع

الجزئين بدل عن عدم جزء واحد في كون عدم المجموع علة تامة لعدم الكل، فهنا أيضاً الامتثال بالكل بدل عن الامتثال بالبعض.

فالواجب (في صورة الامتثال بالكل) حقيقةً واحد لا بعينه، فإذا وجد واحد معين فهو الواجب لاشتماله على أحد الكل.

وأجاب في "المنهاج" : بأن الامتثال بكل، وتلك معرفات، وفيه نظر ظاهر

وأشار إلى الجواب باختيار الشق الثاني (وهو الامتثال بكل واحد) فنقل كلام البيضاوي عن "المنهاج" وقال: وأجاب في "المنهاج" بأن الامتثال بكل (واحد) ولا بأس بتعدد العلة التامة هنا، إذ تلك الأمور معزفات شرعية وليست بعلة حقيقية، حتى يلزم توارد العلة المستقلة على معلول واحد.

وقوله : وفيه نظر ظاهر : إشارة الاعتراض، وهو أن كلا من الاطعام، والكسوة، والتحرير موجب مؤثر على سبيل البدلية في الامتثال، فلا فرق بينها وبين العلة العقلية التي يسمونها عللاً حقيقية، فكل واحد علة مؤثرة في وجوب الامتثال، والمجموع علل موجبة مؤثرة.

٣: تقسيم وقت (الواجب الموقت)

وبيان تعريف كل قسم وحكمه

الوقت في الموقت إما أن يفضل فيسبى ظرفاً، وموسعاً، كوقت الصلاة، وهو سبب للوجوب، وظرف للمؤدى، وشرط للأداء، وهو الحكم في كل موقت، وليس المظروف عين المشروط، لأن الأداء غير المؤدى وما في "التحرير" : المراد بالأداء الفعل المفعول، فيتحدان، لافعل الفاعل، لأنه اعتباري لا وجود له، فمندفع؛ لأن الحادث وإن كان اعتبارياً يصلح للمشرولية، وإما أن يساوى فيسمى معياراً، ومضيّقاً، وهو قد

يكون سبباً للوجوب كرمضان عُيِّنَ شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غيره مشروعاً، فلا يشترط نية التعيين، بل يصح بنية مبائنة عند الحنفية، خلافاً للجمهور، إلا نية المسافر للترخيص، وقد لا يكون سبباً كالنذر المعين، فيتأدى بمطلق النية، وبنية النفل، إلا في رواية، ولا يتأدى بنية واجب آخر، بلا خلاف، بخلاف رمضان، فرقاً بين إيجاب الله تعالى، وإيجاب العبد، والحج ذو شبهين بالمعيار والظرف، فإنه لا يصح في عام واحد إلا واحد، ولا يستغرق فعله وقته، ومن ههنا يتأدى فرضه بمطلق النية، ويقع عن النفل إذا نواه

الوقت في (الواجب) الموقت على ثلاثة أنواع :

١ : ظرف، ٢ : ومعيار، ٣ : وما يشبه الظرف والمعيار .

١- تعريف الظرف : وهو ما فضل (وزاد) عن مقدار ما يستوعب الواجب، فيسمى (هذا الوقت) ظرفاً وموسعاً، كوقت الصلاة، (ولهذا الوقت ثلاثة اعتبارات) : وهو سبب للوجوب، ظرف للواجب المؤدى، وشرط للأداء، وهو (أي كل واحد من الاعتبار الثلاثة) حكم الظرف في الواجب الموقت، فهذا هو حكم الظرف .
وليس المظروف (وهو المؤدى اسم المفعول) عين المشروط (وهو الأداء) لأن بين المصدر واسم المفعول فرقاً واضحاً لا ينكره أحد، والعبارة الآتية وهو قوله : "وليس المظروف الخ" دفع لسؤال مقدر، وهو أن الأداء مصدر، وهو أمر اعتباري، غير موجود في الخارج، وإنما يكون الشروط لأمر حقيقية موجودة في الخارج، فالمظروف (المؤدى) هو المشروط، فهما (المظروف والمشروط) شيئ واحد، ولا حاجة إلى زيادة قوله : "وشرط للأداء"

الرد على ابن الهمام : وما في "التحرير" لابن الهمام : المراد بالأداء (الذى يكون الوقت شرطاً له) هو المصدر المنى للمفعول، أي المؤدى، وهذا معنى قوله : الفعل المفعول، أي المصدر بمعنى اسم المفعول، فمتحدان (الأداء والمؤدى) ذاتاً، لافعل الفاعل، أي لا يكون الأداء (المصدر) القائم بالفاعل، لأنه (المصدر) اعتباري لا وجود له (في

الخارج حتى يكون له شرطاً).

وغرض صاحب "التحرير" من تحرير كلامه هذا أن يجعل الوقت شرطاً للأداء الذي هو أمر اعتباري غير موجود في الخارج غير صحيح.

فأجاب عنه المصنف بقوله: فَمُنْدَفِعُ أَي يَنْدَفِعُ وَيَزُولُ هَذَا السُّؤَالُ بِنَفْسِهِ، لِأَنَّ الْفِعْلَ الْحَادِثَ (وَهُوَ الْأَدَاءُ) يَصْلُحُ لِلْمَشْرُوطِيَّةِ، وَإِنْ كَانَ عَتَبَارِيًّا.

وحاصل الدفع أن الأداء حادث، وكل حادث يصلح أن يكون له شرط، فالأداء يصلح أن يكون له شرط، فالأداء بمعناه اللغوي وهو صدوره عن الفاعل يصلح أن يكون مشروطاً بشرط.

٢- تعريف المعيار: المعيار في اللغة: ما يعرف به مقدار الشيء، وفي الاصطلاح: هو الوقت الذي يساوي مدة أداء الواجب وإتمامه، ولا يزيد عنها، فسمى (هذا الوقت) معياراً ومضيقاً (غير مؤسّع) وهذا معنى قوله: (واقماً أن يساوي) الخ

١: وهو (المعيار) قد يكون سبباً للوجوب، كشهر رمضان، فانه عُيِّنَ شرعاً لفرض الصوم، فلم يبق غير الفرض مشروعاً (في أيام رمضان)

وحكمه أنه لا يشترط فيه نية تعين فرض رمضان، بل يصح فرض رمضان بنية مبائنة أيضاً، كنية غير الفرض عند الحنفية، خلافاً للجمهور، وهم الأئمة الثلاثة فإن الجمهور ذهبوا إلى اشتراط تعيين النية من الليل، فلا يصح عندهم بنية مبائنة.

قال المصنف في تعليقه: قال ابن الهمام: مذهب الجمهور هو الحق، ثم ذكر الرد على ابن الهمام، ولكن تركنا ذكر رده روماً للاختصار.

إلا إذا كان الصائم مسافراً فنوى صومه من واجب آخر (قضائاً أو نذراً أو كفارة) أو نفلاً، فيقع صومه مما نوى؛ لأن صوم رمضان في حقه رخصة، جاز له أن يفطر أو ينوي صوماً آخر، لأن تعيين الشارع شهر رمضان لصوم الفرض سقط في حقه، وبقي الاعتبار بتعيينه.

وهذا مفهوم قول المصنف: (إلا بنية المسافر للترخيص) أي إلا أن الصوم يقع من

غير فرض رمضان بسبب نية المسافر صوماً آخر غير رمضان ، لاعطاء الرخصة (رخصة الافطار) في حقه، فيكون له رخصة نية صوم آخر .

٢: وقد لا يكون (المعيار) سبباً للوجوب، وهذا هو الفرق الثاني بين الظرف والمعيار، بأن الظرف يكون سبباً للوجوب دائماً، وأما المعيار فقد يكون سبباً وقد لا يكون، مثال عدم سببية المعيار كيوم مخصوص لصوم النذر المعين، إذ تعيين ذلك اليوم المعين للصوم ليس من جانب الشارع، وإنما هو من جانب المكلف الناذر الموجب على نفسه الصوم في يوم معين، وليس تعيين العبد كتعيين الشارع، فيتأذى النذر المعين بمطلق النية، وبنية النفل، إلا في رواية (شاذة) لأن صاحب هذه الرواية اعتبر نية الحال، أي نية النفل بعد نية النذر وتعيين اليوم له، والجمهور اعتبروا النية السابقة أي نية البذر .

ولا يتأذى (النذر المعين) بنية واجب آخر بلا خلاف؛ لأنه ليس لما أوجب العبد على نفسه (من النذر) ترجيح على ما أوجب الشرع عليه (من واجب آخر). بخلاف صوم رمضان فإنه يتأذى بنية واجب آخر أيضاً؛ فرقاً بين إيجابه تعالى صوم رمضان، وإيجاب العبد على نفسه (نذراً).

٣- النوع الثالث : هو وقت الحج، فإن وقته ذو شهبين شبه بالمعيار وشبه بالظرف، وبما أنه لا يسع في عام واحد إلا حج واحد فوقته معيار، وبما أنه لا يستغرق فعله (الحج) وأداءه جميع وقته فهو ظرف، ومن أجل هذين الشبهين تأذى فرض الحج بمطلق نية الحج ويقع الحج عن النفل إذا نواه .

٤: مسألة وقت أداء الواجب الموسع،

هل هو الجزء الأول أم غيره؟

إذا كان الواجب موسعاً فجميع الوقت وقت لأدائه

في هذه المسألة أربعة مذاهب:

١- الأول : مذهب جمهور الحنفية : وهو أنه إذا كان الواجب موسعاً (أي إذا كان

الوقت ظرفاً) فجميع الوقت (أوله ووسطه وآخره) وقت لأداء الواجب .

قال القاضي وأكثر الشافعية : الواجب في كل وقت الفعل، أو العزم بدلاً
(عنه) ويتعين (إتيان الفعل) أخيراً، ولا يوجبون تجديد العزم في كل
جزء، بل الأول ينسحب انسحاب النية، فلا يرد ما في "المنهاج" أن البدل
متعدد والمبدل منه واحد، على أن إيقاعات الفعل بعدد الأجزاء
فتساوى الأعزام

٢- والثاني: مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني وأكثر الشافعية:

وهو أن الواجب في كل (أجزاء) الوقت إتيان الفعل الواجب أو العزم
(وارادة) إتيانه بدلاً عنه، ويتعين آخر (في الجزء الآخر) إتيان الفعل،

وبما أن العزم (والارادة) يمتد من الجزء الأول، إلى آخر الجزء كامتداد النية (نية
الضوم من أول اليوم إلى آخره لا حاجة إلى إيجاب تجديد العزم في كل جزء، فكما أن
المبدل (الفعل) واحد، كذلك البدل (العزم) أيضاً يكون واحداً، فلا يرد الإشكال
المذكور في "المنهاج" لليضاوي من (أن البدل (العزم الجديد في كل جزء) متعدد،
والمبدل منه (وهو الفعل) واحد، فلم يوجد التوافق بين البدل والمبدل منه ؟ وجه عدم
الورود هو عدم تعدد العزم، بل امتد عزم الجزء الأول إلى الآخر، وأشار إلى الجواب
الثاني وقال: على أن إيقاعات الفعل (في الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) بعدد الأجزاء
(أجزاء الوقت) فتساوى عدد إيقاعات الفعل المبدل عدد الأعزام البدل، يعني لو سلمنا
أن العزم متعدد، فإيقاعات الفعل باعتبار أجزاء الوقت أيضاً متعددة فتوافقا.

وعن بعض الشافعية ، وقيل عن بعض المتكلمين وقته أوله ، فإن أخره
فقضاء

٣- والثالث : مذهب بعض الشافعية بل بعض المتكلمين : وهو أن وقت
الواجب أول الوقت الموشع، لسبقته، فإن أخره المكلف عن أول وقته فهو قضاء لا
أداء، وهذا خطأ من وجهين : الأول أنه خلاف نص الحديث الذي أثبت لوقت
الضلاة ثلاثة أجزاء: (الأول والوسط والآخر) والثاني أنه لو صار قضاء بالتأخير لم

يبقى الواجب موسعاً.

وعن بعض الحنفية، بل الوقت آخره فإن قدمه فنفل يسقط به الفرض
قال الكرخي: إن بقي بصفة التكليف إلى آخر الوقت فما قدمه فهو
واجب

٤- والرابع: مذهب بعض الحنفية:

وهو أن وقت أداء الواجب هو آخر الوقت؛ لأن الأداء صحيح في آخره، ولا يلزمه
القضاء، وهذا معنى قوله: "بل (الوقت) آخره" ثم تفزع ذلك البعض على مذهبه وقال: فإن
قدمه (قدم الواجب على آخر الوقت) فهو نفل يسقط به الفرض (عن المكلف).
مستند المذهب الرابع: قال (أبو الحسن) الكرخي: إن بقي المكلف بصفة التكليف
إلى آخر الوقت (بأن لم يصر مجنوناً، وما جاء المرأة حيض أو نفاس، ولم يغم عليه) فما قدمه
(جاء به قبيل آخر الوقت فهو من) الواجب .
وإذا لم يبق إلى آخر الوقت مكلفاً فما قدمه فهو نفل .

دليل المذهب الأول (الجمهور)

لنا أن الأمر وسع وقت الفعل ؛ لأنه لو أتى في أي جزء لا يعد عاصياً
بالإجماع، والتعيين تضيق، والتخيير بين الفعل والعزم زيادة

والدليل لنا: أن الشارع الأمر جعل وقت الفعل الواجب موسعاً؛ للإشارة إلى أن
المكلف لو أتى بالواجب في أي جزء من الوقت كان ممثلاً، ولا يعد عاصياً بالإجماع،
وأما تعيين بعض أجزاء الوقت للأداء فتضيق (وهو خلاف التوسيع) وأما التخيير بين
الفعل والعزم (نية الأداء) فزيادة على النص؛ لأن النص الدال على التوسيع في الوقت
ليس فيه هذا التخيير .

الدليل على بطلان

مذهب القاضى أبى بكر الباقلانى واتباعه

واستدل بأن المصلّى في غير الآخر ممثّل؛ لكونه مصلّياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين، وربما يمنع المقدمة القائلة بأن المصلّى في غير الجزء الآخر ممثّل لكونه آتياً بأحد الأمرين، فقليل إنها مجمع عليها إجماعاً قطعياً

أقول: الإجماع على الامتثال بها بخصوصها في كل جزء فرع الإجماع على وجوبها فيه، وقد تقدم الخلاف فيه، فتأمل

واستدل (على خلاف مذهب القاضى وأتباعه من أكثر الشافعية) بأن المصلّى في غير الجزء الآخر ممثّل (للأمر بالأداء) لكونه مصلّياً قطعاً، لا لكونه آتياً بأحد الأمرين (بالفعل أو العزم) كما زعم القاضى وأتباعه، فلو كان الواجب أحدهما كان ممثلاً باتيان أحد الأمرين، دون الصلاة، مع أنه آتٍ بالصلاة قطعاً.

وقيل من جانب القاضى وأتباعه: لا نسلم أن المصلّى في غير الجزء الآخر ممثّل لكونه مصلّياً، بل هو ممثّل لأجل اتيانه بأحد الأمرين، نعم ذلك الأحد هو الفعل دون العزم، وهذا معنى قوله: (وربما يمنع المقدمة) القائلة بأن المصلّى في غير الجزء الآخر ممثّل لكونه آتياً بالفعل، لا لكونه آتياً بأحدهما؛ إذ كونه مصلّياً هو الاتيان بأحدهما.

جواب ذلك المنع: فقليل (في الجواب عنه) أنها (تلك المقدمة) بمجمع عليها إجماعاً قطعياً، وقد أجمعوا على أن المصلّى في غير الجزء الآخر ممثّل لكونه مصلّياً، لا لكونه آتياً بأحدهما، ولو كان ذلك الأحد هو الفعل.

ثم أراد المصنف ردّ ذلك الجواب وقال: أقول: الإجماع (منعقد) على الامتثال بها (بالصلاة) بخصوصها (في كل جزء) وقد تقدّم الخلاف (وذكر المذاهب) فيه، (فصح منع المقدمة القائلة) والحاصل أنه لما لم يثبت الإجماع على وجوبها في كل جري (غير الجزء الآخر) لم يثبت الإجماع على الامتثال بها بخصوصها فيه، فصح منع المقدمة القائلة بأن

المصلى ممثلاً في غير الجزء الآخر بالفعل فعل الصلاة) لا بأحدهما من الفعل أو العزم .
وقوله : (فتأمل) إشارة إلى الجواب عن ذلك المنع بأسلوب آخر، حتى لا يرد عليه الإشكال .

وحاصل الجواب أن المصلى في غير الجزء الآخر ممثلاً لكونه مصلياً لا لكونه آتياً بأحد الأمرين، فإن الامتثال عبارة عن الاتيان بمثل ما أمر به الأمر، والشارع الأمر إنما أمر بالصلاة في قوله : ((أقم الصلاة لدلوك الشمس)) ولم يأمره بأحد الأمرين (الفعل أو العزم) (فيكون المصلى في غير الجزء الآخر ممثلاً لأجل أنه أتى بالصلاة، لا بما لم يأمره وهو أحد الأمرين .

جواب آخر من جانب القاضى وأتباعه

ثم أقول : الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال الكفارة، بل أصل وخلف، فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره

ثم أقول الخصم (القاضى وأتباعه) لا يقول بالبدلية من الطرفين، كخصال الكفارة، بل أصل وخلف، (كالوضوء والتيمم) فالامتثال بالصلاة بخصوصها لا يضره (لا يضر الخصم) فإن الخصم لا يقول : إن الفعل والعزم يكون كل واحد منهما بدلاً عن الآخر، كالإطعام والكسوة والتحرير في خصال الكفارة، حيث يكون كل واحد بديل الآخر في صحة الامتثال وجواز الأداء به، أما الفعل والعزم فأحدهما (الفعل) أصل والآخر (العزم والنية) فرع، كالوضوء والتيمم . فالامتثال بالصلاة التى هي أصل لا يضر الخصم في دليله .

دليل القاضى وأتباعه على مذهبهم

قالوا: لو أتى بأحدهما أجزاء، ولو أدخل بهما عَصَى قلنا: العصيان ممنوع كيف، وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو أَرادته
ولو قيل : المراد عدم إرادة الترك، قلنا هو من أحكام الإيمان ألا ترى لو

أخلّ بالعزم بأن أراد الترك عصى، وإن لم يدخل الوقت، فافهم

قالوا: لو أتى (المكلف) بأحدهما أجزاءه، ولو أخلّ بهما عصى (يكون عاصياً)، قلنا: العصيان ممنوع، كيف وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته؟ ومع ذلك لا يكون عاصياً.

وحاصل الدليل أن الواجب في الواجب الموشع اتیان أحد الأمرين: إما فعل المأمور به، وإما عزمه وإرادته، وهذا الوجهين:

الأول: أن المكلف لو أتى بأحد الأمرين يكفيه عن الآخر (قبل خروج الوقت).

والثاني: أنه لو أخلّ بأحدهما بأن لا يأتى بأحدهما في جزء من أجزاء الوقت يكون عاصياً، ثم ردّ عليه المصنف وقال: قلنا الخ

حاصل الرد أن الوجهين المذكورين في الدليل كلاهما خطأ، أما الأول فإن الاتيان بالعزم لا يكفي عن الفعل، ولأجل ذلك لا بد من الفعل في آخر جزء من الوقت، ولأن الشارع ذكر في النص الفعل، دون العزم، والعزم شرط الفعل، وقبله، وأما الثاني فلا نسلم أنه لو أخلّ بأحدهما صار عاصياً، لأنه كثيراً ما يعزم الفعل في أول الوقت أو وسطه، ولا يأتى بالفعل لشغل أو نوم أو مانع آخر، ويأتى بالفعل في آخر الوقت ولا يكون عاصياً عند أحد.

ولو قيل (في تصحيح الدليل والجواب عن هذا الرد): المراد من العزم عدم إرادة الترك، معنى ليس المراد من العزم إرادة الفعل، حتى يصح قول الراذ: "وكثيراً ما لا يوجد في أول الوقت الفعل أو إرادته" بل المراد من العزم عدم إرادة الترك، ففي أول الوقت أو وسطه وإن لم يوجد الفعل أو العزم بمعنى الإرادة، ولكن قد وجد أحد الأمرين، وهو العزم بمعنى عدم إرادة الترك، فإنه قد وجد من المكلف عدم إرادة ترك الفعل، فوجد أحد الأمرين، وهو العزم بمعنى عدم إرادة الترك وتحقق عدم العصيان.

الجواب عن هذا التصحيح

قلنا: وهو (عدم إرادة الترك) من أحكام الايمان (وعلاماته) ألا ترى أنه لو أخلّ

بالعزم بأن أراد الترك عصى، وان لم يدخل الوقت.

خلاصة الكلام أن الكلام في الواجب الموسع، وعدم ارادة الترك من أحكام الايمان وعلاماته، فإن من لوازم المؤمن وعلامات ايمانه عدم ارادة ترك الايمان والأعمال التي هو مقتضى الايمان، ثم ذكر دليله وقال: ألا ترى أنه لو أخلّ المكلف بالعزم (بنية الأداء) بأن أراد ترك المأمور به قبل دخول الوقت، وقبل أن يصير الأداء واجباً عليه يصير عاصياً، فعلم أن عدم ارادة الترك ليس من أحكام الواجب، بل هي من علامات ولوازم الايمان لحرمة قبل الوجوب أيضاً.

وقوله: (فافهم) إشارة إلى وجه آخر لعدم جواز جعل (العزم) في بحث الواجب بمعنى عدم ترك الارادة؛ لأن عدم ترك الارادة لازم قبل دخول الوقت وقبل الوجوب، يعنى قبل أداء الواجب، فيلزم تقديم البذل (وهو العزم) بهذا المعنى على المبدل (وهو الفعل) لأن الفرع لا بد أن يكون بعد الأصل لا قبله.

وفي "البديع" لو كان العزم بدلاً يسقط به المبدل، كسائر الأبدال والجواب: منع الملازمة، بل اللازم سقوط الوجوب، وقد التزموه، قالوا: لو كان واجباً أولاً لعصى بتأخيرها قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان مضيئاً، بل موسعاً

وأشار المصنف إلى وجه آخر لبطلان بدلية (العزم) عن الفعل، كما هو مذهب القاضي الباقلاني وأتباعه، وقال:

وفي البديع (لتنظام الساعات): "لو كان العزم بدلاً (عن الفعل) يسقط به المبدل (الفعل) كسائر الأبدال"، وحاصل الإشكال أنه لو كان العزم بدلاً عن الفعل لزم سقوط الفعل المبدل بالعزم الذي هو بدل عنه، كما يسقط الوضوء بالتيمم الذي هو بدل عنه، مع أنه لا يسقط الفعل بالعزم. فظهر بطلانه.

ثم ذكر الجواب من جانب القاضي وأتباعه، وقال: والجواب منع الملازمة (منع لزوم سقوط الفعل بالعزم) بل اللازم (عندهم) سقوط الوجوب (دون الفعل) وقد

التموه، (أي قد جعل القاضي وأتباعه سقوط الوجوب لازماً عليهم)
وحاصل الجواب أن العزم عندهم في الواجب الموسع إنما يكون بدلاً عن نفس
الوجوب دون الفعل، وجاز سقوط نفس الوجوب بالعزم عندهم .
دليل المذهب الرابع (بعض الحنفية): قالوا: لو كان (الأداء) واجباً أولاً (في أول
الوقت) لعصى (صار المكلف عاصياً) بتأخير (إلى الوسط أو إلى الآخر، فوقت الأداء
هو آخر الوقت لا غير) هذا هو مذهب بعض الحنفية ودليلهم ، وذكر المصنف الجواب
عنه فقال:

قلنا: (عصيانته بالتأخير) ممنوع ، وإنما يلزم (العصيان) لو كان الواجب مضيئاً، و
يكون الوقت له معياراً، بل يكون الواجب هنا موسعاً، والوقت ظرف له، فإن الكلام فيه.

مسألة السببية في وقت الواجب الموسع

السبب في الموسع الجزء الأول عينا (بعينه) عند الشافعية للسبق،
وعند عامة الحنفية، بل موسعاً إلى الأخير كالمسبب وعند زفر إلى
ما يسع الأداء وبعد الخروج فالكُل
وروى عن أبي اليسر أن الأخير متعين حينئذ واستدل بالاجماع على
الوجوب على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، ويمكن أن يقال أنه
الأول في حقهما، فتدبر

وذكر المصنف في هذه المسألة أربعة مذاهب :

١- الأول مذهب الشافعية : السبب في الواجب الموسع (هو) الجزء الأول عينا
(متعيناً) عند الشافعية؛ للسبق (أي لسبق ذلك الجزء على بقية الأجزاء)

٢- والثاني مذهب الحنفية : وعند عامة الحنفية: بل السبب هو الجزء الأول (حال
كونه) موسعاً إلى الجزء الآخر، (فإذا لم يؤد في الجزء الأول ينتقل السببية إلى آخر الجزء
الممكن فيه الأداء) كما أن المسبب (الأداء) ينتقل بانتقال السبب إلى الثاني والثالث، أي
يقع الأداء بالجزء الآخر الذي أراد المكلف الأداء فيه .

٣- والثالث مذهب زفر: وعند زفر (ينتقل السببية) الى ما (جزء) يسع الأداء فيه، وبعد الخروج (خروج الوقت كله) فالكل (فكل الوقت متعين للسببية، بمعنى أنه إذا مضى السبب بكامله، ولم يفعل فيه شيئاً فيلزم عليه القضاء، حتى إذا أبلغ الصبي أو طهرت المرأة في آخر جزء من الوقت، ولم يسع الأداء فيه وجب عليهما قضاء فرض ذلك الوقت .

٤- والرابع مذهب أبي اليسر: وروى عن أبي اليسر (فخرا لاسلام البزدوى امام الفقه والأصول) أن (الجزء) الأخير متعين للسببية حين خرج الوقت وبقي الجزء الآخر منه، فتنقل السببية إلى الجزء الآخر .

ذكر دليل عامة الحنفية ثم الرد عليه : (أما الدليل فقد) استدل (على مذهب الحنفية) بالاجماع على الوجوب (وجوب الصلاة) على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، والحاصل أن الشافعية والحنفية كلهم أجمعوا على وجوب الصلاة على من صار مكلفاً في وسط الوقت، بأن أسلم الكافر أو بلغ فيه الضبي يجب عليهما الأداء، وإلا فعليهما القضاء، فعلم أن الوقت هو الأول، ولكن موسعاً ومنتقلاً إلى الثاني والثالث، وهكذا إلى بقاء الوقت، ولو كان الوقت (في الواجب الموسع) هو الأول عيناً لم تجب الصلاة على من أسلم أو بلغ في وسط الوقت، وليس الأمر كذلك، فثبت أن الوقت هو الأول ولكن موسعاً .

ثم قال في رد ذلك الاستدلال : ويمكن أن يقال إنه (وسط الوقت) وقت أول في حق من أسلم ومن بلغ في وسط الوقت، أي كونه أول الوقت مخصوص بمن صار مكلفاً في وسط الوقت دون غيره، وهذا رد من جانب الشوافع على الحنفية بأن الوقت والسبب هو الأول عيناً، دون موسعاً، والوسط أول في حق من صار مكلفاً فيه

وقوله : (فتدبر) إشارة إلى تفصيل الأول فإن المراد من الجزء الأول في حق من كان مكلفاً من السابق هو الأول الحقيقي، وفي حق من صار مكلفاً في الوسط أو في الأخير هو الإضافي، فكل وقت صار فيه المرء مكلفاً هو أول الوقت بالنسبة إليه فإن الخطاب توجه إليه في ذلك الوقت .

مسألة التفريع على أصل الحنفية

صح عصر يومه في الناقص لا أمسه، لأن سببه أي الجملة ناقص من وجه فلا يتأدى بالناقص من كل وجه واعتراض بلزوم صحته إذا وقع بعضه في الناقص، وبعضه في الكامل، فعدل إلى أن الكل كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب به كامل من كل وجه، فورد من أسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر الإضافة في حقه إلى الكل فأجيب بمنع عدم الصحة، فإنه لا رواية عن المتقدمين، فتلتزم الصحة، والحق أن لانقص في الوقت لذاته، وإنما لزم الأداء بالعرض فيتحمل في الأداء لشرفه دون غيره

وفزع المصنف على مذهب الحنفية (بأن السببية تنتقل من الجزء الأول إلى الجزء الأخير، وبعد الخروج يتعين الكل للسببية) وقال: صح عصر يومه في الناقص، لا أمسه، أي جازت صلوة عصر يومه في الوقت الناقص (وقت تغير الشمس) ولا يصح قضاء عصر أمسه فيه؛ لأن سبب عصر الأمس ووقته، وهو جملة الوقت ناقص من وجه (وهو وقت الاحمرار) وكامل من وجه (وهو ما قبل الاحمرار) فلا يتأدى (قضاء) في الوقت الذي هو ناقص من كل وجه (وهو آخر وقت عصر اليوم) وهذا معنى قوله: "لأن سببه (عصر الأمس) أي الجملة (جملة الوقت) ناقص من وجه، فلا يتأدى بالناقص من كل وجه".

الاعتراض على هذا التفريع: واعتراض بلزوم صحة عصر الأمس إذا وقع (قضاء) بعضه في الناقص وبعضه في الكامل، فيصح قضاء عصر الأمس بهذا الطريق في عصر اليوم، وحاصل الاعتراض أن أداء عصر الأمس (في صورة القضاء) لا يصح في عصر اليوم إذا كان جميع الوقت ناقصاً، وأما إذا كان بعض وقت الأخير كاملاً وبعضه ناقصاً فلم يجز قضاء عصر الأمس فيه مع أنه ليس كذلك.

ولأجل هذا الاعتراض عدل المصنف عن تفرعه هذا إلى تفرع آخر وهو أن الكلّ (كلّ وقت عصر الأمس) كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب بسبب هذا الوقت الكامل كامل من كلّ وجه.

وحاصل الجواب عن هذا الاعتراض: نحن نتجاوز عن دليلنا الأول وهو أن بعض وقت عصر الأمس ناقص، وبعضه كامل، ونختار دليلاً آخر، وهو أن وقت عصر الأمس بعد خروج الوقت، ووجوب قضاء الصلاة هو كلّ وقت الصلاة (من الجزء الأول إلى الآخر) وهو كامل، لأن أكثر أجزائه كامل، ولأن أكثر حكم الكلّ، فوجبت صلاة العصر كاملاً، فلا يجوز قضاءها ناقصة في الجزء الأخير من وقت عصر اليوم. وهذا معنى قوله: "فعدّل إلى أنّ الكلّ كامل اعتباراً بالغلبة، فالواجب به كامل من كلّ وجه"

الاعتراض على الكلام المعدول إليه والجواب عنه

فورد (الاعتراض على الدليل المعدول إليه) بأن من أسلم (أو بلغ، أو طهرت المرأة) في الوقت الناقص (في آخر الجزء) فلم يصلّ فيه، لا يصح أن يصلّي قضاءها في وقت ناقص آخر في غير اليوم الذي أسلم فيه أو بلغ فيه، مع تعذر إضافة السببية في حق من أسلم إلى كلّ الوقت، لأنّ في أول الوقت ووسطه ما كان مكلفاً.

فأجيب عن هذا الإيراد بمنع عدم الضحة في وقت ناقص آخر، بل صح أن يصلّيها قضاء في وقت آخر، وإن كان ناقصاً، فانه لا رواية عن الأئمة المتقدمين بعدم الضحة، فتلتزم الضحة، أي القول بالضحة لازم.

والجواب الثاني الحق عن هذا الاعتراض: أنه لا نقص في الوقت لذاته (سواء كان الجزء الأول أو الوسط أو الآخر) لأنه وُضع وعين لعبادة الرب، وإنما لزم النقص في الأداء في آخر الوقت بالعرض، أي بسبب لزوم مشابهة عابدي الشيطان، فانهم يعبدونه في آخر الأوقات أو عند الطلوع والغروب، فيتحمل نقصان الوقت في الأداء، لشرف الأداء وإتيان العبادة في وقته الخاص، دون غيره.

وأما القضاء فتجاوز عن وقته الكامل والناقص إلى وقت آخر، فلا بد أن يأتي به المكلف في وقت كامل لا يكون فيه مشابهة عابدى الشيطان .
وهذا هو وجه عدم جواز القضاء في الوقت الناقص

مسألة الفرق نفس الوجوب و وجوب الأداء

لا ينفصل الوجوب عن وجوب الأداء في البدني عند الشافعية، بخلاف المالى، كالزكاة، بدليل عدم الإثم بالتأخير، والسقوط بالتعجيل أقول: يرد الضوء قبل الوقت

أما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقاً، فمن حاضرت آخراً لا قضاء عليها، بخلاف من طهرت آخراً

واستدلوا بوجوب القضاء على النائم كل الوقت، وهو فرع الوجوب، والاتفاق على انتفاء وجوب الأداء عليه، لعدم الخطاب حذراً عن اللغو، قيل إنما يلزم اللغو، لو كان مخاطباً بالفعل الآن، بل هو مخاطب به بعد الانتباه، كالخطاب للمعدوم

والجواب: أن الكلام في الخطاب تنجيذاً، والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً، ولا فرق في هذا الخطاب بين الصبي والبالغ، بخلاف الأول، فعلى هذا لو انتبه الصبي بالغاً لا قضاء عليه إلا احتياطاً

وما قيل: إن الوجوب لازم لعقلية الحسن، كما هو مذهبنا، فيرد عليه أنه يلزم ثبوته بدون الشرع، ولم يقل به أحد منا، كيف (يقول أحد منا) وليس لنا أصل خامس

الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء

١- نفس الوجوب: عبارة عن شغل ذمة المكلف بأداء المأمور به.

٢- ووجوب الأداء: عبارة عن طلب المكلف بفراغ ذمته عن أداءه.

وإنما يكون نفس الوجوب ووجوب الأداء، بالخطاب (بأمر الشارع)، وعلامة

توجه الوجوب هو الوقت، وأطلق التسبب على الوقت مجازاً، وأما سبب الوجوب في الحقيقة هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلف.

انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء

ذكر المصنف في هذا الصدد مذهبين: مذهب الشافعية، ومذهب الحنفية.

١- لا ينفصل (نفس) الوجوب عن وجوب الأداء في التكليف البدني كالصلاة والصوم عند الشافعية، بخلاف (التكليف) المالي (عندهم) كالزكاة، ثم ذكر للشافعية دليلين:

الأول: عدم الأثم بتأخير العبادة المالية عن وقته.

والثاني: سقوط الواجب بتعجيل الأداء (كما في الزكاة قبل حلول الحول) فعلم أن وجوب الأداء ينفصل عن نفس الوجوب، لجواز تأخير الأداء وتقديمه.

ثم اعترض المصنف عليهم، وقال: أقول يرد الوضوء قبل الوقت على سبيل نقض هذه القاعدة بأنه بدني وجاز تعجيله عن وقته، فعلم أنها ليست بكلية، وجاز الانفصال في البدني أيضاً.

٢- وأما الحنفية، فقالوا بانفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء مطلقاً (سواء كان في البدني أو المالي)

وفزع المصنف على هذا الأصل مستلتين: الأولى: سلبية، والثانية: إيجابية.

١: فمن حاضرت آخراً (في آخر الوقت) لا قضاء عليها، لأن في أول الوقت كان نفس الوجوب، ولم يكن وجوب الأداء، إذ الأداء إنما يجب في الجزء الأخير من الوقت، ولا يكون القضاء بنفس الوجوب، بل بوجوب الأداء، وفي آخر الوقت سقط وجوب الأداء بالحيز فسقط القضاء أيضاً.

٢: بخلاف من طهرت (في آخر الوقت) فإن عليها القضاء إذ وجوب الأداء يتحقق في آخر الوقت، وهي في آخر الوقت طاهرة وصالحة للأداء، فوجب عليها الأداء، ولم تؤذ، فوجب عليها القضاء.

دليل الحنفية : واستدلوا بوجوب قضاء الصلاة على نائم كل الوقت (كل وقت الصلاة) وهو (وجوب القضاء) فرع نفس الوجوب، (وليس وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء، حتى يثبت عدم انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء) والاتفاق (بين الحنفية والشافعية واقع) على انتفاء وجوب الأداء عليه (على النائم) لعدم الخطاب (خطاب الشارع إياه) حذراً عن (كون خطابه) لغواً (أذ هو لا يدرك الخطاب حين النوم)

الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه

قيل في الجواب عن لغوية خطاب النائم : وإنما يلزم كون الخطاب لغوياً، لو كان النائم مخاطباً (بأداء المأمور به) الآن أي حين كونه نائماً، وليس كذلك، بل هو مخاطب بعد الانتباه والاستيقاظ من النوم، فخطاب النائم كالخطاب للمعدوم، في أنه إذا خُلِقَ وأوجد صار مخاطباً، وخطابات الشارع حين الوحي وفي حيات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت كلها كذلك في حق الناس الذين لم يكونوا موجودين في ذلك الحين، قال تعالى معلناً عموم وحيه وشمول دين نبيه للناس جميعاً ، ﴿وأوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ﴾

ثم قال المصنف في رد ذلك الجواب : والجواب أن الكلام في الخطاب (والوجوب) تنجزاً (أي في خطاب الموجود) والخطاب للمعدوم إنما يصح تعليقاً (ومعلّقاً بشرط وجود المخاطب) ولا فرق في هذا الخطاب (في الخطاب التعليقي) بين الضمني غير المكلف، والبالغ المكلف بخلاف الأول (وهو الخطاب التنجيزي، فانه يتعلق بالبالغ الصحيح المستيقظ، لا بالضمي والمريض والنائم)

فعل هذا (أي على تقدير أن الكلام في الخطاب التنجيزي) لو انتبه (استيقظ) الضمني (حال كونه) بالغاً لا قضاء عليه، إلا احتياطاً، أي إذا كان الضمني نائماً، ومضى عليه وقت الصلاة ثم استيقظ وهو بالغ، فلا يجب عليه قضاء تلك الصلاة، فإنه لم يكن مخاطباً بالفعل حينما جاء عليه وقت الصلاة، إلا أنه قيل بالوجوب أي بوجوب القضاء عليه احتياطاً.

الاعتراض من جانب بعض الحنفية على

مذهب الحنفية والجواب عنه

وما قيل (في الاعتراض على مذهب الحنفية): إن الوجوب لازم (أي وجوب بعض الأفعال قبل البعثة لازم)، لكون الحسن (في بعض الأفعال) عقلياً، كما هو مذهبنا (مذهب الحنفية)، فيوجب الحسن العقلي الحكم (وهو وجوب الأداء)

وحاصل الاعتراض أن نفس الوجوب لا ينفصل عن وجوب الأداء في البدن، لأن وجوب الفعل عقلاً لازم لعقلية الحسن، يعني أن الحسن العقلي لفعل يجعله واجباً عقلاً، وإذا كان واجباً عقلاً، يكون أداءه أيضاً واجباً، والالم يكن واجباً عقلاً، هذا خلف، فثبت وجوب الأداء مع نفس الوجوب، وقوله: (كما هو مذهبنا) متعلق بقوله: (لعقلية الحسن)

وقال في الجواب عنه: فيرد عليه أنه يلزم (من ثبوت الوجوب عقلاً قبل البعثة) ثبوته (ثبوت الوجوب) بدون (ورود) الشرع، ولم يقل به (ثبوت الوجوب قبل الشرع) أحد منا (من أهل السنة والجماعة) كيف يقول أحد بالوجوب الذي لا يدل على ثبوته الأدلة الأربعة؟ وليس لنا أصل (دليل) خامس يدل عليه.

وحاصل الجواب: أنا أسلم أن حسن بعض الأفعال عقلي، وأما ثبوت الوجوب والحكم بهذا الحسن العقلي فلا يثبت بمجرد العقل.

وقد ثبت (مرئنا من قبل أن حسن بعض الأفعال وقبحها عندنا عقليان، ولكن لا يستلزمان الحكم (وجوباً أو حرمة) واستلزام الحسن العقلي وقبحه الحكم هو مذهب المعتزلة، فلم يثبت قبل البعثة نفس الوجوب ولا وجوب الأداء، فلم يبق لا انفصالهما واتصالهما محل.

مسألة: ثبوت نفس الوجوب بالطلب أو بالسبب؟

ثم اعلم أنهم صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو مجرد اعتبار من الشارع أن في ذمته جبراً الفعل، وأورد أن الفعل بلا طلب، كيف

يسقط الواجب؟ وهو إنما يكون واجبا بالطلب، وقصد الامتثال إنما يكون بالعلم به

والجواب أنا لانسلم أن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب، بل بالسبب، والشئ قديثبت ولا يطلب، كالدين المؤجل، والثوب المطار إلى إنسان لا يعرف مالكة، والامتثال يتفرع على العلم بثبوت، فلا يقتضي السقوط سبق الطلب

وموجز الجواب: أن نفس الوجوب يثبت بالسبب، وهو الوقت أو الخطاب الوضعي، ووجوب الأداء يثبت بالطلب، وهو خطاب الشارع التكليفي، وأشار المصنف تحت هذا التنبيه (ثم أعلم) ثلاثة أمور:

١- الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الأداء،

٢- انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء،

٣- ثبوت نفس الوجوب بالسبب، وثبوت وجوب الأداء بالطلب.

فقال: (١) ثم أعلم أنهم (العلماء الحنفيين) صرحوا بأن لا طلب في أصل الوجوب، بل هو (أصل الوجوب) مجزء اعتبار من الشارع (واختاره) أن في ذمة المكلف الفعل المأمور به جبراً (بلا اختياره واستيشاره)

(٢) فالوجوب عبارة عن لزوم شغل ذمة المكلف بأداء المأمور به.

(٣) ووجوب الأداء عبارة عن لزوم فراغ ذمة المكلف عن أداء المأمور به، فإذا كانا مغايرين لم يثبت لزوم أحدهما للآخر، وجاز انفصالهما.

الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه

وأورد الاعتراض بأن الفعل (كالصلاة في أول الوقت، والزكاة قبل حلول الحول) بلا طلب، ووجوب الأداء لو أذاهما المكلف كيف يسقط عنه الواجب (ولم يلزم عليه الأداء ثانياً في الوسط أو الجزء الأخير، ولم يلزم عليه أداء الزكاة ثانياً بعد حلول الحول؟ والحال أن الواجب إنما يكون أداءه واجباً بالأمرين: بالطلب (طلب الشارع)

أولاً، وبقصد المكلف الامتثال بعد العلم بالطلب ثانياً، فإذا لم يكن الطلب لا يكون واجباً، مطلوباً، وإذا لم يكن مطلوباً لا يقصد المكلف امتثاله، فيبقى الفعل نفلاً، ولا يسقط الواجب بأداء النفل.

ثم قال في الجواب عنه: والجواب: أنا لا نسلم أن الواجب إنما يكون واجباً بالطلب، بل يكون واجباً بالشب، وهو الوقت للصلاة، والنهائ في مال الزكوة، ولا يلزم أن يكون كل واجب مطلوباً، فإن الشيء قد ثبت ويجب، ولا يطلب (لا يكون مطلوباً) كالذين المؤجل لا يكون مطلوباً قبل حلول الأجل، مع أنه واجب الأداء وكالثوب الذي طار في الهواء، وذهب إلى بيت إنسان لا يعرف مالك الثوب حتى رده إليه، فإن ردة الثوب إلى المالك واجب، ولا يكون مطلوباً من جانب المالك لعدم علمه بمحل وجود الثوب.

والامتثال إنما يتفرع على العلم بثبوت الوجوب الذي اعتبره الشرع، لا على الطلب الذي يوجب الأداء، فلا يقتضي سقوط الفرض بأداء الواجب في أول الوقت، أو قبل حلول الحول سبق الطلب عن المكلف، بل يسقط الفرض بأدائه بمجرد الوجود واعتبار الشرع قبل توجه الطلب إليه.

الأصل الفقهي في هذا المقام

أقول: فقه المقام أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، وخطاب تكليف بالاعتضاء، فيجب أن يكون الثابت بأحدهما غير الثابت بالآخر، فثبوت الفعل حقاً مؤكداً على الذمة من الأول، وهو الوجوب، والطلب بإيقاعه في العين من الثاني، وهو وجوب الأداء، فعلم أن الوجوب شيء، ووجوب الأداء شيء آخر، وأن لا طلب في الأول، بل في الثاني، ولا لزوم قلب الوضع، فتدبر

أقول فقه المقام (أي الأصل الفقهي في هذا المقام) أن لنا خطاب وضع بالسببية للوجوب، أي يجعل شيئاً سبباً لوجوب شيء آخر، كدلوك الشمس لوجوب صلاة

الظهر، ولا يكون فيه طلب، وخطاب تكليف أي يقصد به جعل المرأ مكلفاً بالأداء بالاعتضاء (بطلب الأداء) فيجب أن يكون الثابت بأحد الخطابين غير الثابت بالآخر، فثبوت الفعل المأمور به حقاً مؤكداً على ذمة المكلف من لازم الأول (خطاب الوضع) وهو أي ثبوت الفعل مؤكداً نفس الوجوب، والطلب بإيقاع ذلك الفعل في الخارج من (لازم الخطاب) الثاني وهو (طلب) وجوب الأداء، فعلم (من هذا البيان) أن نفس الوجوب شيء، ووجوب الأداء شيء آخر.

(ووجه المغايرة بينهما) أنه لا طلب في الأول (وهو نفس الوجوب، وإنما يثبت ويجب بالسبب) بل يكون الطلب في الثاني، وهو وجوب الأداء، وإلا لزم قلب الموضوع، بأن يكون في خطاب الوضع طلب، وفي خطاب التكليف تأكيد الثبوت فقط.

وقوله فتدبر : فيه إشارة إلى الاعتراض الوارد على هذا الفقه (الأصل) بأننا لانسلم أن خطاب الوضع غير خطاب التكليف، بل حاصل خطاب الوضع التكليف يجعل شيئ سبباً أو شرطاً لشيء آخر، كالوقت والوضوء للصلاة، فهو قسم من الخطاب التكليفي، فلم يثبت المغايرة بين الوجوب ووجوب الأداء من أجل الفرق بين الخطابين.

مسائل الأداء والإعادة والقضاء

- ١: الأداء فعل الواجب في وقته المقدر له شرعاً، وقيل ابتداءه كالتحرية عند الحنفية، والركعة عند الشافعية
- ٢: ومنه الإعادة، وهو الفعل فيه ثانياً لخلل، والأصح أنه واجب
- ٣: والقضاء فعله بعده استدراكاً لما فات عمداً أو سهواً، تمكن بفعله كالمسافر، أو لم يتمكن لما منع شرعاً، كالحيض، أو عقلاً، كالنوم، فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاءً مجاز، ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب بذل الواجب به (العبادة)

١: تعريف الأداء : هو إتيان الواجب في وقته المقدر (المعين) له شرعاً، وقيل

(القاتل ابن الهمام في "تحرير الأصول" هو (الأداء عند الحنفية) إتيان ابتداء الفعل الواجب، كالتحريم في وقته المقدر له شرعاً، وإن أتى بالباقي في غير وقته) وعند الشافعية هو إتيان ركعة من الصلاة في وقتها المقدر لها شرعاً، ومن نوع الأداء الإعادة.

٢: تعريف الإعادة : وهو الإتيان بالواجب في وقته ثانياً، لخلل وقع في إتيانه أولاً، مما يوجب الإعادة .

والأصح أن الإعادة واجب فيها وقع فيه خلل يوجب سجدة السهو، أو خلل موجب للكراهة، أما إذا وقع الخلل بترك الأولى أو السنن غير المؤكدة فلا تجب الإعادة، بل تكون أولى.

٣: تعريف القضاء : هو إتيان الواجب بعد وقته، استدراكاً لمافات (عنه) عمداً أو سهواً.

أنواع ما يكون سبباً لترك الواجب

وهو على ثلاثة أنواع :

(١) ما يمكن فعله وأداءه ، ولكن لا يؤديه لأجل الرخصة في حقه، كبصوم المسافر الذي يفطر؛ فإنه يمكن أن يصوم، ولكن لا يصوم لأجل السفر، فعليه القضاء وكذا المريض .

(٢) ما لا يمكن فعله وأداءه لما منع شرعاً، كالحيض والنفاس؛ فإنهما يمنعان الصوم والصلاة، فهما يقضيان الصوم دون الصلاة .

(٣) ما لا يمكن أداءه لما منع عقلاً (وحساً) كالنوم، فإن النائم عاجز عن أداء الصلاة حين النوم فعليه القضاء إذا استيقظ.

ولما ورد الإشكال بقضاء الحج القضاء فيها إذا أحرم أحد للحج ثم أفسد حجه فإنه يمضي أركان حجه، ويقضيه من قابل فيقال لحجه في العام القابل للحج القضاء، مع أن مدة الحج العمر، فكيف يقال هو قضاء؟

فأشار المصنف إلى جوابه فقال: فتسمية الحج الصحيح (الواقع) بعد الحج

الفاسد قضاء مجاز ، أي لأجل أنه ما استطاع أن يؤديه ويكمله بالإحرام الأول ، بل أحرم له إحراماً جديداً فكانه أتى به في غير وقته فسمى قضاء مجازاً .

اطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب

ومن جعل الأداء والقضاء في غير الواجب (أي قال يكون لغير الواجب من السن والنوافل أيضاً أداء وقضاء) بذل لفظ (الواجب) الواقع في تعريف الأداء والقضاء بلفظ العبادة وقال: الأداء هو فعل العبادة وإتيانها في وقتها المقدر لها شرعاً، والقضاء هو فعلها وإتيان بها بعد وقتها ، ولأجل شمول الأداء والقضاء لغير الواجب عرفهما بعضهم بقوله: إن الأداء تسليم عين ما طلب شرعاً والقضاء تسليم مثله .

مسألة تأخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت

تأخير الفعل مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يمت وفعله في وقته، فالجمهور على أنه أداء، لصدق حده عليه، وقال القاضى: قضاء، لأن وقته شرعاً بحسب ظنه قبله

ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله، فإذا بان الخطأ وفعل في الوقت فهو أداء اتفاقاً

١- تأخير الفعل (أداء المأمور به عن وقته) مع ظن الموت (ظن المكلف أنه يموت) في جزء من الوقت معصية اتفاقاً، فإن لم يمت (حسب ظنه) وفعله (أداء) في وقته، فالجمهور على أنه أداء ، لصدق حده (حد الأداء) عليه .

٢- وقال القاضى (أبو بكر الباقلاني) إتيانه في وقته بعد ظن الموت قضاء ؛ لأن وقته بحسب ظنه قبل الوقت الذي أداه فيه ، فلم يأت به في وقته .

ثم رد المصنف على القاضى وقال: ويرد عليه (إشكال بأن من اعتقد قبل دخول الوقت أن الوقت قد انقضى) ثم بان خطئه وفعل (أي أدى المأمور به) في الوقت فهو أداء اتفاقاً، فلا بد من أن يكون في صورة الخطأ في ظنه بالموت أيضاً أداء، فعلم أن الاعتبار هو ما في نفس الأمر من بقاء الوقت، لا ظن المكلف بانقضاء الوقت.

أقول: الفرق بين ، فإن في الأول اعتقاد عدم الوقت مطلقاً، وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الأداء، فالأول متضيق من كل وجه، بخلاف الثاني، فتأمل

ومن آخر مع ظن السلامة ومات فجاءة، فالتحقيق أنه لا يعصى، إذ التأخير جائز، ولاتأثم بالجائز، والقول بأن شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به، حتى يؤدي إلى تكليف المحال، يقتضي التأخير بين ممكن وممتنع، وهو يرفع حقيقة التوسع، فتدبر

ولما أراد المصنف أن يجيب عما ورد على القاضي قال :

أقول: الفرق بين الأمرين (ظن الموت واعتقاد انقضاء الوقت) بين وواضح؛ فإن في الأول (ظن الموت في جزء من الوقت) اعتقاد عدم (بقاء) الوقت مطلقاً، (أي لا للأداء ولا للقضاء) وفي الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) اعتقاد عدم (بقاء) وقت الأداء (مع بقاء وقت القضاء ، فالأول (وقت ظن الموت) متضيق من كل وجه، حيث لا يمكن الأداء ولا القضاء، بخلاف الثاني (ظن انقضاء الوقت قبل دخوله) فإنه متضيق من وجه ، وهو عدم إمكان الأداء ، فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق .

قوله: فتأمل، يقول المصنف في تعليقه عليه: هذا إشارة إلى أن هذا الفرق غير نافع؛ لأن القاضي جعل الدوران مع الظن سبباً لتحقيق العصيان في الأول (وسبباً لتحقيق القضاء فيما اعتقد الانقضاء (انقضاء الوقت) ثم أتى به (بالأداء) في الوقت.

و يدفع (هذا الإيراد أولاً) بأن العصيان لا ينافي الأداء (في صورة ظن الموت) كما لو أحر الأداء في الثاني (في ظن انقضاء الوقت)

(و ثانياً) بأن الظن معتبر فيما لم يظهر فساده فإذا ظهر فساد الظن فلا عبرة به.

٤- ومن آخر الواجب عن وقته مع ظنه السلامة عن الموت، (ثم) مات فجاءة، فالتحقيق أنه لا يعصى؛ إذ التأخير (إلى آخر جزء الوقت) جائز، بخلاف المسألة الأولى؛ فإن التأخير مع إمكان الموت ثم وقوعه ليس بجائز فإنه معصية ، ولاتأثم (والعصيان)

٥- والقول بأن شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال

هذا اعتراض على جواز تاخير الواجب مع ظن السلامة ، بأنه لو كان شرط جواز تاخير الواجب العلم أو الظن بالسلامة يلزم التكليف بالمحال ؛ لأن العلم بسلامة المكلف وعدم سرعة موته عنده تعالى ، فإنه غيب ، وعالم الغيب هو الله تعالى ، والعبد لا يعلم بسلامته شيئاً ، فعلم أن شرط جواز تاخير الواجب هو سلامة العاقبة (أي سلامة عاقبة المكلف حتى يمكنه الأداء في آخر الوقت) لا العلم (أو الظن) بسلامته عن الموت ، حتى يؤدي ويفضي إلى التكليف بالمحال .

فهذا القول أو الاعتراض غير صحيح ، فإنه يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع ، وحاصل الرد أن سلامة العاقبة لا تكون شرطاً لجواز تاخير الواجب ، وإلا لزم التخيير بين الممكن والممتنع ، (بين ظن السلامة والعلم بسلامة العاقبة) .

والمراد بالممكن هو جواز التأخير مع ظن السلامة ، وبالممتنع هو جواز التأخير مع العلم بسلامة العاقبة وقد ذكرنا أن علمها خاص بالله تعالى .

وقيل المراد بالممكن على تقدير عدم الموت في الوقت ، وبالممتنع على تقدير الموت فيه وهو (التخيير بين الممكن والممتنع) برفع حقيقة التوسع ، ولم يبق وقت الواجب موسعاً ، بل صار مضيقاً مع أن الكلام في وقت الواجب الموسع .

وقوله : فتدبر : فيه إشارة إلى جواب آخر ، وهو أنا لانسلم أن شرط جواز التأخير هو سلامة العاقبة حتى يلزم التكليف بالمحال (وهو العلم بسلامة العاقبة) بل شرط جواز التأخير هو الظن بسلامة العاقبة ، وهذا ليس بمحال ، ولا يُكَلَّفُ به .

اعراب كلام الماتن : القول مبتدأ ، وما بعده (بأن شرط الجواز إلى قوله : حتى يؤدي إلى التكليف بالمحال) جملة معترضة ، وقوله : يقتضي التخيير الخ خبره ، وقوله : وهو برفع الخ جملة مستأنفة .

وَقَرُّقُ ابن الحاجب بين ماوقته العمر كالحج فيعصى، وبين غيره
فلا يعصى، ليس بسديد؛ لأن الوجوب مشترك، وعذر الفجاءة عام،
وفيه مافيه

٦- وَقَرُّقُ ابن الحاجب بين ما (واجب) وقته العمر كالحج فيعصى بتأخيره، و
بين غيره (غير الحج) فلا يعصى به، (هذا الفرق) ليس بسديد، لأن الوجوب مشترك،
وعذر الفجاءة عام، وفيه مافيه (من الإشكال).

في هذا الكلام أمران :

الأول: ذكر فرق ابن الحاجب بين الواجب العمري (كالحج)، والواجب
الوقتي (كالصلاة)، بأن التأخير في الواجب العمري يستلزم المعصية، لاحتمال
التأخير بالموت، أو بحادثة فجائية، بخلاف الواجب الوقتي الموسع ؛ فإن تأخيره
لا يستلزم المعصية بالموت الفجائي.

والثاني: الرد على هذا الفرق ، وحاصل الرد أن الفرق المذكور لا يعتد به؛ لأنه
ليس في وجوبهما فرق؛ لأن نفس الوجوب بينهما مشترك، وعذر الموت فجاءة أو حادثة
أخرى مانعة، ليس بمخصوص بالواجب العمري، بل عام يشمل كليهما والثالث
قوله: وفيه مافيه :

فيه إشارة إل الجواب من جانب ابن الحاجب ، وحاصله أن لزوم المعصية في
تأخير الواجب العمري لاحتمال كثرة الموانع والأعذار فيه ، فجائية كانت أو غيرها ،
بخلاف الواجب الموقت؛ فإن رجاء البقاء من سنة إلى سنة أخرى ضعيف جداً (كما
يكون في الواجب العمري) وأما رجاء الحياة من أول الوقت إلى الجزء الأخير فيكون
قويًا وواقعًا في الأغلب، فلأجل ذلك لا يعصى المكلف بتأخيره إلى آخر الوقت في
الواجب الموقت .

١٠: مسألة وجوب القضاء هل هو بنص

جديد أو بنص الأداء ؟

اختلف في وجوب القضاء هل هو بأمر جديد وعليه الأكثر، أو بما يوجب الأداء، وهو المختار لعامة الحنفية
ثم هذا الاختلاف في القضاء هل هو بمثل معقول فقط، كما صرح به البعض، أو مطلقاً كما هو الظاهر
للأكثر أن عدم اقتضاء صم يوم الخميس صم يوم الجمعة بديهي، وإلا
لكان أداء وسواء (مع صوم يوم الخميس) وهذا إنما يتم لو ادعوا
الانتظام لفظاً، وهو بعيد، ولعل مقصودهم أن مطالبة شيء يتضمن
مطالبة مثله عند فوته، فإيجاب الأول إيجاب الثاني، نعم معارف
القضاء بمثل معقول أو غيره يجوز أن يكون غيره، نصاً كان أو قياساً،
لكن الكلام في أصل سبب الوجوب، فافهم

اختلف في وجوب القضاء ١: هل هو بأمر جديد (نص جديد) ؟ وعليه الأكثر
(أكثر الأصوليين).

٢: أو بما (بأمر ونص) يوجب الأداء ؟ وهو المختار لعامة الحنفية .

واعلم أن القضاء على نوعين:

بمثل معقول، كقضاء الصوم بالصوم، والصلاة بالصلاة، وبمثل غير معقول
كقضاء الصوم بالفدية .

(وهنا اختلاف آخر) ثم هذا الاختلاف (كون الوجوب بأمر جديد أو بما يوجب

الأداء)

١: إما أن يكون في القضاء بمثل معقول، كما صرح به البعض (بعض الأصوليين).

٢: أو يكون مطلقاً (أي في كليهما) كما هو الظاهر .

دليل الأكثر: على أن وجوب القضاء بنص جديد أن عدم اقتضاء (قول القائل):

صم يوم الخميس (لو كان حديثاً ونصاً) صم يوم يوم الجمعة بديهي، (أي عدم اقتضاء الأمر بصوم يوم الخميس وجوب صوم يوم الجمعة بديهي)؛ لأنه يصير معناه حينئذ صم يوم الخميس وإلا فصم يوم الجمعة، فيكون صوم يوم الجمعة أداء، وسواء في المرتبة مع صوم يوم الخميس، وهذا معنى قوله : وإلا كان (صوم يوم الجمعة) أداء وسواء .

وقال في تعليقه : وإنما كان أداء؛ لأنه يكون بمنزلة قوله : صم يوم الخميس أو يوم الجمعة ، وفي هذا (الترديد) في أي يوم صام يكون أداء ، فيكونان سواء أيضاً في عدم لزوم العصيان ، انتهى .

ثم أراد الرد على دليل الأكثر فقال : وهذا (دليل الأكثر) إنما يتم لو ادعوا (الحنفية) انتظام أمر الأداء ، وجوب القضاء لفظاً، أي يدل لفظ أمر الأداء على وجوب القضاء ، وهذا الانتظام بعيد عن اللغة والعرف .

ثم شرح دليل عامة الحنفية وقال : ولعل مقصودهم (من كون الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء) أن مطالبة شيء (كالأداء) يتضمن مطالبة مثله عند فوته (معقولاً) كان المثل أو غير معقول).

فإيجاب الأول (الأداء) إيجاب الثاني (وهو القضاء)

ولما ورد على عامة الحنفية إشكال بأنه لو كان الأمر الموجب للأداء موجبا للقضاء لم يرد النصوص الجديدة للقضاء، كقوله تعالى (فعدة من أيام آخر) وقوله : صلى الله عليه وسلم "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها"

أجاب عنه بقوله نعم الخ

وحاصل الجواب أن النصوص أو القياسات الدالة على القضاء ليست موجبة له، نعم هي معارف القضاء (بمثل معقول كان أو غيره) فيجوز ذلك أن يكون ذلك الموجب غيره (غير النص الموجب للأداء) نصاً كان (ذلك الغير) أو قياساً ، لكن الكلام في أصل سبب الوجوب (ماهو؟ نص الأداء أو نص جديد؟)

وتفصيل الكلام أن تلك النصوص والقياسات الدالة على القضاء معارف ومبينات لطرق القضاء وأوقاته وهيئاته ، لا موجبات له زائدة عن نص الأداء .

وقوله: فافهم، فيه إشارة إلى الدليل على أن الموجب هو أمر الأداء، وهو أن الوجوب ثبت بالنص الأول، وهو نص الأداء فثبت بنص الأداء شغل ذمة المكلف بالأداء، وإنما يحصل فراغ ذمته عن الوجوب بالأداء، وهو (الأداء) لم يتحقق (في صورة القضاء) فأصل الوجوب الثابت بنص الأداء باق في ذمة المكلف إلى الآن، فكيف يأتي النص الجديد لزيادة الوجوب الجديد؟ فعلم أن النص القديم وهو نص الأداء دال على وجوب القضاء، والنص الجديد إذا ثبت فهو معرّف ومبين لطريق القضاء.

الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين

وكونه في غاية السقوط

وما يجاب به في المشهور أن مقتضاء أمران: الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز عن التالي لفواته بقي اقتضاء الصوم مطلقاً، ففي غاية السقوط إذ لا وجوب إلا بالقيّد (وهو يوم الخميس) ولهذا لا يجب قبله، ومن وجوب المقيّد لا يلزم وجوب المطلق مطلقاً، بل فيه، وفي "شرح المختصر": هذه المسألة مبنية على أن المقيّد هو المطلق والقيّد، وهما يتعددان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه

وما يجاب به (عن دليل الأكثر) في المشهور أن مقتضى (المقولة) صم يوم الخميس أمران: الصوم، وكونه في يوم الخميس، فإذا عجز (المكلف عن إدراك يوم الخميس للصوم) لفواته، بقي اقتضاء هذا الأمر الصوم مطلقاً، في أي يوم كان (بعد فوت يوم الخميس).

(وهذا الجواب) في غاية السقوط؛ إذا لا وجوب للصوم (في "صم يوم الخميس") إلا بالقيّد، (وهو كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) وهذا لم يتحقق، فلم يتحقق الوجوب، ولهذا (لأجل كون الصوم مقيداً بيوم الخميس) لا يجب الصوم قبله (قبل يوم الخميس)، معنى في يوم الأربعاء.

ومن وجوب المقيّد (الصوم الكائن في يوم الخميس) لا يلزم وجوب الصوم

مطلقاً ، أي في أي يوم كان غير الخميس ، بل يلزم وجوب المطلق في ضمن هذا المقيد وهو صوم يوم الخميس ، ولهذا يكون الإتيان بالصوم في غير الخميس قضاء .

أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء

وفي "شرح المختصر" (لابن الحاجب) هذه المسألة مبنية على أن المقيد هو المطلق والقيد، وهما يتعددان وجوداً في الخارج أو يتحدان فيه، (فإن كانا متعددين في الخارج، فانتفاء القيد لفوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق، أي الصوم مطلقاً، ولكن وجوبه باق بالأمر السابق، فموجب الأداء هو موجب القضاء، فلا حاجة إلى الأمر الجديد، وإن كانا متحدين في الخارج فانتفاء القيد بسبب فوات الوقت يستلزم انتفاء المطلق، ولم يبق وجوبه، فلا بد من نص جديد للقضاء فعامة الحنفية ذهبوا إلى التعدد والأكثر ذهبوا إلى الاتحاد.

هدم هذا البناء من جانب المصنف

أقول: القيد ههنا ظرف زمان، واتحاد مقولة (متى) بالمظروف وإن صح، فلا يلزم من انتفاء فرد منها انتفائه اتفاقاً فتأمل

أقول: القيد (يوم الخميس) ههنا ظرف زمان (وهو من مقولة متى) واتحاد مقولة متى (بالصوم المظروف الذي هو من مقولة الفعل) وإن صح، فلا يلزم من انتفاء فرد منها (من مقولة متى وهو يوم الخميس) انتفاء هـ (انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف) اتفاقاً، فتأمل .

وأراد المصنف الرد على الأكثر القائلين بالأمر الجديد للقضاء ، فقال: لا يمكن اتحاد المطلق (الصوم) واتحاد القيد (يوم الخميس) ذاتاً؛ لأن القيد (يوم الخميس) وقت وزمان وهو من مقولة متى ، والمطلق وهو الصوم إما من مقولة الفعل ، وإما من مقولة الكيف (فإن الصوم كيفية لاحقة بترك الأكل والشرب) وأما كان لا يمكن الاتحاد الذاتي بين المقولات المتأثرة ، وأما الاتحاد بالعرض وإن صح وأمكن فلا يلزم من انتفاء فرد من مقولة متى (كيوم الخميس) انتفاء المطلق الذي هو الصوم المظروف اتفاقاً؛ فإن زهداً الموجود في نفس الأمر عين زيد الموجود اليوم وقد تبدل الظرف وانتفى ، ولم ينتف

المظروف.

فبقى الوجوب ببقاء الصوم المطلق، أي بقي الوجوب الثابت بنص الأداء فهو كاف لوجوب القضاء فلا حاجة إلى نص جديد.

وقوله فتأمل : فيه إشارة إلى أنا سلمنا أنه لا يلزم من انتفاء الظرف انتفاء المظروف، ولكن لانسلم عدم بطلان وجوب المظروف عند بطلان وجوب الظرف أي يستلزم انتفاء يوم الخميس انتفاء وجوب الصوم، فإن الوجوب عند اتحاد الظرف والمظروف (ولو بالعرض) واحد لاتعدد فيه، فبطلان وجوب الظرف بعينه هو بطلان وجوب المظروف، فيحتاج في القضاء إلى دليل جديد يفيد الوجوب أو إشارة إلى عدم إمكان اتحاد الظرف (يوم الخميس) والمظروف وهو الصوم الواقع فيه أو في غيره، فإن الزمان غير الفعل.

النقض على دليل الحنفية والجواب عنه

ونوقض مختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه؛ حيث يجب قضاءه بصوم جديد ولم يوجبه النذر والجواب أن نذر الاعتكاف كان موجباً له؛ لأنه شرط، لكن ماظهر أثره لمانع، وهو وجوبه قبله، فلما زال (المانع) ظهر أثره، ولهذا لايقضى في رمضان آخر، ولا واجب آخر سوى قضاء رمضان الأول إذ الخلف في حكم الأصل، هذا

ونوقض مختار الحنفية (من أن النص الموجب للأداء هو الموجب للقضاء) بنذر اعتكاف رمضان إذا لم يعتكفه (من نذر أنه يعتكف رمضان، ثم لم يعتكفه ؛ حيث أي (لأنه) يجب (على الناذر) قضاء ذلك الاعتكاف بصوم جديد (بدل عليه النص الجديد) ولم يوجب النذر ذلك القضاء، أي لم يوجب الناذر على نفسه (القضاء بالنذر، فعلم أن الموجب للقضاء غير الموجب للأداء.

والجواب : أن نذر الاعتكاف كان موجباً للقضاء؛ لأن الصوم شرط الاعتكاف،

فنذر المشروط نذر لشرطه ، فمن أوجب الاعتكاف أوجب الصوم معه ، ولكن ما ظهر أثر الشرط لزوم الصوم الجديد في رمضان ، لأجل المانع ، وهو شغل رمضان بصوم الفرض ، وهذا مفهوم قوله : وهو وجوبه (وجوب صوم رمضان) قبله (قبل صوم النذر) فلما زال المانع (عن صوم النذر بانقضاء رمضان ظهر أثره) أثر نذر الاعتكاف في إيجاب الصوم الجديد) ولهذا أي ولأجل وجود الوجوب الجديد في صوم النذر بسبب نذر الاعتكاف (لا يقضى) (الاعتكاف) في رمضان آخر ، لأنه لأداء صوم الفرض المتعين فيه ، وهو واجب لغیر قضاء الاعتكاف أيضاً ، ولا يقضى ذلك الاعتكاف في ضمن صوم واجب آخر ، كصوم كفارة الظهار وصوم كفارة قتل الخطاء ؛ لأنها ليسا بواجبين لأجل قضاء الاعتكاف ، بل وجوبهما بسبب آخر ، وكذا سبب وجوب الصوم الجديد لقضاء الاعتكاف هو النذر ، دون شيء آخر ، إلا إذا ترك رمضان الأول مع الاعتكاف ، ثم قضاء في وقت آخر جاز قضاء الاعتكاف فيه ؛ لأن الخلف (القضاء) كالأصل في جواز قضاء الاعتكاف فيه ، وهذا مفهوم قوله : سوى قضاء رمضان الأول (فإنه جاز قضاء الاعتكاف فيه) إذا الخلف في حكم الأصل " هذا أي خذ هذا واحفظه .

١١ : مسألة كون مقدمة الواجب واجبا والمذاهب فيه

مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً ، أي سببا (كان) أو شرطاً ، شرعاً (كان) كالوضوء أو عقلاً كترك الضد ، أو عادة ، كفصل جزء من الرأس لفصل الوجه ، وقيل في السبب فقط ، وقيل في الشرط الشرعي فقط ، وقيل لا وجوب مطلقاً

لنا أن التكليف به بدون تكليف المقدمة يؤدي إلى التكليف بالمحال ، ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب ، وتحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع ، وما قيل (إنه) يجوز أن يكون وجوبها لغيره كالإيمان ، ففيه أن الكلام بالنظر إليه

فإن قلت : لا يلزم الأمر صريحاً ، قلت : لانزاع في ذلك ، بل المراد أنه يستتبعه ، وهو معنى قولهم : إيجاب المشروط إيجاب الشرط ، ولهذا

لا يلزم إلا معصية واحدة بالنظر إلى الواجب الأصل، لا المعاصي بالنظر إلى الأسباب والشرائط، قالوا: لو وجب لزم تعقل الموجب له، قلنا: ممنوع، وإنما يلزم لو كان صريحاً، ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية

١: مفهوم المقدمة : هي (هنا ما يتوقف عليه الواجب ووجب ذكرها، وسيأتي ذكر أنواعها).

٢: والواجب المطلق: هو ما لا يكون مقيداً بما يتوقف عليه مما ذكر في المقدمة، فلا يكون مثل الحج المقيد بقوله تعالى ﴿لَمَن اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ أو كالزكاة المقيد بملك النصاب .

مثاله: كالصلاة فإن الوضوء شرط لها ومقدمة ولكن لم تقيد الصلاة به .

٣: الواجب المقيد: هو ما يكون مقيداً بما يتوقف عليه من المقدمة ، كالحج المقيد بالاستطاعة، والزكاة المقيد بملك النصاب، فالصلاة واجب مطلق، والحج واجب مقيد وكذا الزكاة.

قال المصنف: مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً، فالمراد بالمطلق الأول عدم تقييده بما يتوقف عليه كما مرت الإشارة إليه ، وبـ مطلقاً الثاني العموم أي سواء كانت المقدمة سبباً أو شرطاً (ثم ذكر للشرط أنواعاً ثلاثة) شرطاً شرعياً ، كالوضوء، أو عقلياً كترك الضد ، أو عادياً كغسل جزء (من مقدم) رأسه عند غسل وجهه .

١: السبب ما يكون مفضياً إلى الواجب ، ويكون خارجاً عنه .

٢: والشرط ما يتوقف عليه الواجب، ولا يكون مفضياً إليه .

الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ماهو؟

١: وقيل : وجوب المقدمة ، إنما يكون في السبب فقط، يعني مقدمة الواجب

منحصرة في السبب ، ولا يكون غيره مقدمة واجب، كالبيع للملك، والمملك النامي للزكاة .

٢: وقيل: إنما يكون وجوبها في الشرط الشرعي فقط، كالوضوء للصلاة لا الشرط العقلي أو العادي.

٣: وقيل: لا وجوب مطلقاً، أي ليست المقدمة واجبة، لأسباب ولا شرطاً ولا غيرهما.

دليل القائلين على وجوب المقدمة مطلقاً: لنا أن التكليف به (بالواجب) بدون التكليف بالمقدمة (فيها لا يمكن إثبات الواجب إلا بها) يؤدي إلى التكليف بالمحال (وهذا ممنوع لوجهين): قال تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾

والثاني: ألا ترى أن تحصيل أسباب الواجب واجب، وتحصيل أسباب الحرام حرام بالإجماع.

وما قيل (في رد هذا الدليل بأنه) يجوز أن يكون وجوب المقدمة لنفسها، لأجل غيرها من الواجب، كوجوب الإيمان (وكونه موقوفاً عليه لجميع الأحكام الفرعية الإسلامية، وليس وجوب الإيمان لأجل تلك الفروع، بل واجب لنفسه) ففيه إشكال بأن الكلام في وجوب المقدمة إنما يكون بالنظر إلى وجوب وتكليف ما تكون مقدمة له، لا في وجوبها لأجل نفسها أو لأجل غير المأمور به الواجب.

وحاصل الجواب والرد: أن هناك لو كان واجب، وكان له مقدمة، ولم يكن لوجوب المقدمة، دليل آخر غير توقف ذلك الواجب عليه، تكون تلك المقدمة واجبة لأجل عدم إمكان العمل بذلك الواجب، وإلا يؤدي إلى التكليف بالمحال.

سوال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة

فإن قلت: لا يلزم (من وجوب المقدمة لأجل الواجب) الأمر الصريح بوجوب

المقدمة ؟

قلنا: لانزاع في ذلك (أن وجوب المقدمة لا يكون بالأمر الصريح) بل المراد أن وجوب الواجب يستتبعه (يستلزم وجوب المقدمة) وهو معنى قولهم: إيجاب الشروط (الواجب) إيجاب الشرط (إيجاب المقدمة) ولهذا (لأجل عدم وجوب الشروط

والأسباب التي هي مقدمات لذاتها) لا يلزم في ترك الواجب إلا معصية واحدة بالنظر إلى ترك الواجب الأصلي المقصود، ولا يلزم المعاصي (الكثيرة) بالنظر إلى (ترك) الأسباب والشروط (الكثيرة).

دليل منكرى وجوب المقدمة مطلقاً: قالوا (المنكرون لوجوب المقدمة مطلقاً): لوجوب الموقف عليه للواجب (يعنى المقدمة) لزم تعقل (تصور) الأمر الموجب له (للموقوف عليه) لأن إيجاب شيء لا يمكن بدون تصوره، وهذا غير صحيح؛ لأنه كثيراً ما يحكم الأمر بشيء، ولا يتصور مقدمته (إذا لم يكن له مقدمة).

وأجاب عنه المصنف بقوله: قلنا: هذا ممنوع، وإنما يلزم من إيجاب شيء تصوره (تصور الموقف عليه) لو كان إيجابه صراحة وبالذات، كإيجاب نفس الحكم، وأما إذا كان إيجابه بالعرض (بواسطة إيجاب شيء آخر) كإيجاب الموقف عليه (المقدمة) لأجل الموقف (نفس الواجب)، فلا يلزم تصوره.

ومن ههنا (من أجل أن المقدمة واجبة تبعاً واستطراداً، دون قصداً) لم يلزم تعلق خطاب الشارع بنفس الموقف عليه (المقدمة) وإنما يلزم تعلق الخطاب بالواجب قصداً وبالذات، فالواجب بالذات يكون متعلق الخطاب، دون الواجب بالعرض.

ومن أجل أن المقدمة غير واجب بالذات لا وجوب نية لها، أي لا تكون النية واجبة لها، وإنما يكون وجوب النية للواجب بالذات دون الواجب بالعرض، كالوضوء مقدمة للصلاة، وليست نيته واجبة بالذات حتى يتوقف عليه جوازها.

التفريع على أن مقدمة الواجب واجبة

إذا شتبهت المنكوحه بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب وهو بالكف عنهما

ولو قال: إحدى كما طالق حرمتا؛ لأن الاجتناب يقيناً فيه أقول: فالغاية داخلية في المغيث، ليعلم وجود المغيث

١- إذا اشتبهت المنكوحه بالأجنبية حرمت؛ لأن الكف عن الحرام واجب، وهو

(إنما يتحقق هنا) بالكف عنهما (عن المنكوحه والأجنبية).

٢- ولو قال لزوجتيه: إحدكما طالق، حرمتا؛ لأن الاجتناب عن الحرام يقيناً فيه (في أن كل منهما حرام جميعاً).

٣- الفرع الثالث لهذا الأصل (مقدمة الواجب واجبة) دخول الغاية في المغيا.

أقول: فالغاية داخله في المغيا ليعلم وجود المغيا (بكامله).

مثاله: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾، فإن الغاية (الليل) كالمقدمة لصوم اليوم، فصوم جزء قليل من الليل (وهو دقيقة أو ثانية منه) لازم لاستيعاب كل اليوم الذي هو معيار للصوم، وإنما يحصل الاستيعاب الكامل إذا أحاط الصوم جميع أجزائه.

١٢: مسألة أن وجوب الشيء يتضمن

حرمة ضده أو كراهته والمذاهب فيها

وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده، وقيل: يقتضي كراهة ضده، وقيل: نفس النهي عن ضده، فمنهم من عمم في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهياً عن الضد تحريماً وتنزيهاً، ومنهم من خصص بأمر الوجوب، وقيل: ليس نهياً ولا متضمناً عقلاً، وعليه المعتزلة وعامة الشافعية، ثم في النهي كذلك، إلا أن الأمر نهى عن جميع الأضداد، بخلاف النهي، فإنه أمر بأحد أضداده وقيل: لا

لنا أن الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل، واللوازم مجعولة بجعل الملزوم، لا بجعل جديد، وإلا لزم إمكان الإنفكاك، وبمثله يقال في النهي، وفيه شيء، فالخطاب واحد بالذات، والتفاوت بالأصالة والتبعية، كما في إيجاب المقدمة

ومن ههنا قيل: يقتضي كراهة ضده، فإن خطاب الضمني أنزل من خطاب الصريح، لكن يلزم إطلاق المكروه على الممتنع، إن قلت فالأمر بالشيء نهى عن ضده عيناً، والنهي عن الضد

يستلزم الأمر بالضد الآخر تحجييراً، فهذا الضد منهى عنه عيناً، ومأمور به تحجييراً، هذا خلف

قلت: الإمكان بالنظر إلى شيء لا ينافي الامتناع بالذات، ولا الامتناع بالنظر إلى شيء آخر

لا يقال: يلزم على الأول حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحج، وبالعكس، وعلى الثاني وجوب المحرمات ولو تحجييراً، كوجوب الزنا؛ لأنه ترك اللواطه وبالعكس، لأننا نقول في الأول: الأمر لا يقتضي الاستيعاب، فلا يكون نهياً عن الضد دائماً، فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن ههنا قيل إن الشرط أن يكون الواجب مضيئاً، لكن يلزم أن لا يكون الحج وقته العمر، إلا أن يقال ذلك وقته نظراً إليه من حيث هو هو، وفي الثاني التعيين لدليل أصلي اخرج المحل عن قبول التخيير تبعاً، ولأصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها، فارجع إليها

واعلم أن وجوب الشيء يقتضي عدم ضده وما ينافيه، لثلا يقع مانعاً عن الإتيان بالواجب، ففي هذه المسألة (اقتضاء وجوب الشيء وتضمنه عدم ضده أربعة مذاهب:

١- الأول مذهب الجمهور ومختار المصنف: أن وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده، أي الدليل على وجوب الشيء مطابقة يدل تضمناً على أن ضده حرام،

٢- والثاني مذهب شمس الأئمة وفخرا الإسلام وكثير من المتأخرين، وهذا هو المراد من قوله: وقيل: كراهة ضده، أي وجوب الشيء يقتضي كراهة ضده ويدل عليه تضمناً.

٣- والمذهب الثالث (وهو المروي عن الشيخ الأشعري) أن وجوب الشيء يقتضي نفس النهي عن ضده، معنى الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده التزاماً.

ثم اختلف أصحاب المذهب الثالث: فمنهم من عقم اقتضاء الأمر بين الأمر للوجوب والأمر للندب، فجعل أمر الوجوب مقعضياً للنهي عن الضد تحريماً،

وأمر التدب مقتضياً للنهي عن الضد تنزيهاً، و منهم من خصص
اقتضاء النهي عن الضد تحريماً بأمر مفيد للوجوب

٤- والمذهب الرابع (وهو مذهب المعتزلة و عاقبة الشافعية) أن الأمر بالشيء
ووجوبه ليس بعينه مقتضياً لنهي ضده، ولا متضمناً لنهي ضده عقلاً، أي لا يدل وجوب
شيء على نهى ضده مطابقة ولا تضامناً، وهذا مفهوم قوله: وقيل ليس نهياً، ولا متضمناً
عقلاً، أي ليس وجوب الشيء نهياً عن ضده، ولا متضمناً له عقلاً، وعليه المعتزلة
وعاقبة الشافعية.

هل النهي عن شيء يتضمن الأمر بضده؟

قال: ثم (الخلاف) في النهي كذلك (مثل الخلاف في الأمر) وفيه أربعة مذاهب:

١: قيل: النهي عن الشيء يتضمن وجوب ضده.

٢: وقيل: يقتضي كون ضده سنة مؤكدة.

٣: وقيل: النهي عن الشيء أمر بضده.

٤: وقيل: ليس النهي أمراً بالضد ولا متضمناً له عقلاً.

إلا أن (في) الأمر بشيء نهى عن جميع الأضداد (أضداد المأمور به) بخلاف النهي
عن شيء، فإنه أمر بأحد أضداد المنهي عنه. لأن الأمر بالشيء أمر بإيجاده، فلا بد من نهى
جميع أضداده، حتى لا يقع واحد من الأضداد مانعاً لوجوده، وفي النهي عن شيء أمر
بإعدامه، فوجود أحد أضداده كاف في منع وجوده.

وقيل: لا، أي ليس الاختلاف في ضد النهي مثل الاختلاف في ضد الأمر.

دليل المذهب المختار: (والدليل لنا: أن الامتناع عن ضد المأمور به من لوازم
وجوب الفعل المأمور به،) وليس للوازم أمر جديد غير أمر الملزوم، بل الأمر بالملزوم
يشمل الأمر باللازم استطراداً)

ولهذا قال: واللوازم معمولة (موجودة) بجعل الملزوم (بوجوده) لا بجعل

(ووجود) جديد، وإلا لزم إمكان انفكاك اللازم عن الملزوم، فلم يبق الملزوم ملزوماً ولا اللازم لازماً.

وبمثل ما قيل في الأمر: من أن الأمر بالشئ يتضمن حرمة ضده، يقال في النهي بأن حرمة شئٍ بالنهي يستلزم الأمر بضده، حتى يمنع الضد وجود المنهي عنه، فإن الاشتغال بضد من الأضداد من لوازم تحريم الفعل، وإلا لزم إمكان الانفكاك المذكور.

ثم قال المصنف: وفيه شئ، أي في كون النهي مثل الأمر شئاً ثم قال في تعليقه: فيه إشارة إلى أن النهي هو الكف عن الفعل، فلا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر، كالنهي عن الحركة (فإنه) لا يتوقف على إيجاد السكون لجواز أن يكون السكون عدمياً أي عدم الحركة. فكيف يشغل بالعدم؟.

ولما ورد السؤال بأن الأمر خطاب واحد، فكيف يثبت به حكمان متضدان: الوجوب في المأمور به، والنهي عن ضده؟ وكذلك النهي خطاب واحد، فكيف يدل على حكمين مختلفين: الحرمة في المنهي عنه، والأمر بضده؟
اجاب عنه المصنف بقوله:

فالخطاب واحد بالذات فيه (إيجاب المأمور به أو التحريم المنهي عنه، ولكن يستلزم النهي عن الضد في الأمر، والأمر بالضد في النهي) والتفاوت بالأصالة والتبعية (أي بالوجوب أصلاً في الأمر، وبالنهي عن الضد تبعاً، وكذلك التفاوت بالحرمة أصلاً، وبالأمر بالضد تبعاً في النهي، كما مر في إيجاب المقدمة أنه (إيجابها) تبعاً وإيجاب المأمور به أصلاً.

ومن ههنا (من أجل أن دلالة الأمر على نهى الضد تبعاً) قيل: وجوب الشئ (بالأمر) يقتضي كراهة ضده، ولم يقل حرمة ضده، فإن الخطاب الضماني (كالخطاب الصريح في إيجاب الشرائط والأسباب) ولكن أنزل (وأدون مرتبة) من الخطاب الصريح، (كالخطاب لإيجاب الشروط والمستببات) فالأحكام الثابتة بالخطاب الضماني أنزل وأدون مرتبة من الأحكام الثابتة بالخطاب الصريح، لكن يلزم من إفادة الخطاب الضماني في الأمر الكراهة (كراهة ضده) إطلاقاً المكروه على (الحرام) الممتنع

تناوله، وهما نوعان متباينان لا يصدق أحدهما على الآخر؟

فإن الخطاب الضمني لا يفيد إلا كراهة الضد، دون الحرمة. ومحصل الكلام أنه يثبت من الأمر بالشئ كراهة ضده، دون حرمة، لضعف الخطاب الدال على الحكم الالتزامي، مع أن ضد الواجب وممانعه هو الحرام دون المكروه.

وخلاصة الجواب: أن ضد الواجب الثابت بالأمر قد يكون حراماً إذا ثبت ذلك الضد بالخطاب الصريح، وقد يكون ضده مكروهاً إذا ثبت بالخطاب الضمني.

السؤال وجوابه

إن قلت إن الأمر بالشئ نهى عن (كل) ضد ضداً عينياً (متعيناً وتفصيلاً) والنهي عن الضد يستلزم الأمر بضد آخر تخييراً (بين أحد الأمرين: إما المأمور به وإما المنهي عنه)، فهذا الضد منهى عنه عينياً (متعيناً) ومأمور به تخييراً (بين أحد الأمرين) هذا خلف (ولائق أن يُطرح في الخلف لبطلانه وقبحه) ثم أوضح المصنف هذا السؤال في تعليقه وقال: تقرير السؤال إنا إذا فرضنا القيام مأموراً به، فذلك يقتضي أن يكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهياً عنه عينياً، بحكم أن ظاهر الأمر يستلزم النهي عن جميع الأضداد، فالنهي عن القعود يقتضي الأمر بالاضطجاع تخييراً بحكم أن النهي يقتضي الأمر بأحد الأضداد فالاضطجاع يكون منهياً عنه عينياً ومأموراً به تخييراً فيكون الاضطجاع ممتنعاً وجائزاً.

وتقرير الجواب: منع الاستحالة في الجمع (بين) الممتنع والجائز (إذا كانا ذاهبتين: وذلك لأن إمكان الاضطجاع بالنظر إلى النهي عن القعود لا ينافي امتناعه (الاضطجاع) بالذات، بأن فُرِضَ كونه منهياً عنه في ذاته أيضاً، ولا امتناعه بالنظر إلى شئ آخر، وهو القيام، فتعميم الامتناع توسعة في الجواب، بمعنى الامتناع على نوعين: لذاته وبالنظر إلى الغير، فإمكانه بالنظر إلى ذاته وامتناعه بالنظر إلى الغير وهو القيام.

وأجاب المصنف عن ذلك السؤال في المتن هكذا: قلت (في الجواب) الإمكان بالنظر إلى شئ لا ينافي الامتناع بالذات، ولا الامتناع بالنظر إلى شئ آخر، (ففي ما نحن فيه يمكن أن يكون الاضطجاع ممكناً باعتبار النهي عن القعود وباعتبار ذاته، وأن يكون

ممتنعاً بالنظر إلى القيام)

وإنما يستحيل الجمع بين الممتنع والجائز إذا كان من جهة واحدة، وأما إذا كان من جهتين فلا بأس به.

الاعتراضان بناء على القاعدتين السابقتين:

القاعدة الأولى: أن وجوب الشيء والأمر به يتضمن حرمة ضده، والاعتراض بناء عليها أنه يلزم بنائاً على هذه القاعدة حرمة الواجبات، كحرمة الصلاة من حيث (من أجل) أنها ضد الحج، فإذا كان الحج مأموراً به تكون الصلاة ضده ومنهياً عنها وحرماً، وبالعكس، فإنه إذا كانت الصلاة مأموراً بها يكون الحج ضدها ومنهياً عنه وحرماً، وكلاهما من واجبات الدين، وفرائض الإسلام، ومعنى الضدية أحدهما أنه لا يؤدي بأفعال الآخر.

والقاعدة الثانية: أن النهي عن شيء يقتضي الأمر بضده ووجوبه، والاعتراض بنائاً على هذه القاعدة أنه يلزم وجوب المحرمات ولو تخييراً (بين الحرامين) أي المنع عن أحدهما لا على التعيين) كوجوب الزنا، لأنه ترك اللواطه حين فعل الزنا، فإن النهي عن اللواطه يوجب الأمر بضده وهو الزنا (لأنهما فعلاً متضادان باعتبار المحل في وقت واحد) فيلزم وجوب الزنا من النهي عن ضده، وهو اللواطه، فيجب الزنا الحرام، وهذا شرح قوله: لا يقال: يلزم على (القانون) الأول حرمة الواجبات كحرمة الصلاة من حيث أنها ضد الحج وبالعكس وعلى القانون الثاني (يلزم) وجوب المحرمات، ولو تخييراً، كوجوب الزنا لانه ترك اللواطه، وبالعكس.

ثم شرع في الجواب عنه وقال: لا نقول في الأول (وجوب الشيء يقتضي تحريم ضده) الأمر (المفيد للوجوب) لا يقتضي الاستيعاب، فلا يكون الأمر بشيء نهياً عن الضد دائماً، فيمكن فعل ضده الواجب في وقت آخر، ومن ههنا قيل: إن الشرط أن يكون الواجب مضيئاً، لكن يلزم منه أن لا يكون وقت الحج العمر، إلا أن يقال: ذلك وقته نظراً إليه من حيث هو. وحاصل الجواب عن الاعتراض الأول أنه لا يقال في الأشكال كذلك: لا نقول في رد الاعتراض المبني على القانون الأول إن الأمر لا يقتضي

استعياب جميع أوقات المأمور به. حتى لا يمكن الإتيان بضده في تلك الأوقات، فلا يكون في الأمر بشيء النهي عن ضده دائماً، بل يقتضي الأمر بشيء النهي عن ضده في أوقات أداء المأمور به، لافي جميع الأوقات، فيمكن أداء الواجب ضد المأمور به في وقت آخر غير وقت المأمور به، فالأمر بأداء الحج لا يكون نهياً عن الصلاة في جميع أوقات الحج، بل نهى عن الصلاة في أوقات أداء مناسك الحج، وأما في وقت آخر فأداء الصلاة ليس بمنوع ومنهني عنه، وكذلك الأمر بالصلاة يقتضي النهي عن الحج في أوقات أداء الصلاة، لافي جميع الأوقات، حتى لا يمكن أداء الحج.

وأما الإيمان أولاً فهو من قسم الإدراك الذي معه حكم، فوجوبه لا ينافي سائر الأفعال الواجبة، وثانياً أن الإيمان هو الشرط الأول لجميع الواجبات، فلا يكون ضدّها لها. ثم فرّع المصنف على هذا الجواب وقال: ومن ههنا أي ومن أجل أن الأمر بالشئ لا يقتضي استعياب جميع أوقات المأمور به، فيمكن الإتيان بضده في وقت آخر قيل: إن الشرط في تضمن الأمر الموجب حرمة الضد أن يكون الواجب الثابت بذلك الأمر مضيقاً بحيث لا يمكن أداء الضد في وقت ذلك الواجب، وأما الواجب الموسع الذي يمكن في وقته أداء الواجب وأداء ضده، فأمر ذلك الواجب لا يتضمن حرمة الضد.

ولما ورد على هذا الجواب إشكال بأنه إذا كان الإتيان بضد الواجب في وقته ممنوعاً يلزم أن لا يكون العمر جميع وقت الحج؛ لأنه لو كان جميع العمر وقتاً للحج فيصير ضده وهو الصلاة ممنوعاً طول العمر، وهو كما ترى،

أجاب عنه بقوله: إلا أن يقال ذلك (طول العمر) وقته نظراً إليه من حيث أنه حج مع قطع النظر عن كونه ضدّاً للصلاة، وبهذا الاعتبار واللاحظ لا يكون ضدّاً للصلاة.

وأجاب الفقهاء بأن كل العمر ليس وقتاً للحج بطريق الاستعياب، بل المراد أن وقت الحج ليس خاصاً بوقت دون وقت، وعام دون عام، بل أي عام أراد الحج جازله.

(٢) وحاصل الجواب عن الإشكال الثاني: إننا نقول في جواب الاعتراض المبني على القانون الثاني (أن النهي عن شيء يقتضي وجوب ضده تحبيراً) إن هذه القاعدة تكون و تجري في محل لا يكون فيه دليل أصلي على حرمة ضد النهي عنه، وهنا الرنا

واللواة وإن كانا ضذين ، ولكن ورد على حرمة كل واحد منهما دليل أصلى مستقل من الكتاب والسنة، فهذا الدليل أخرج المحل (الزنا واللواة) عن قبول الوجوب التخييري تبعاً، أي بمتابعة دلالة النهي على وجوب الضد.

١٣: مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب

إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، خلافاً للغزالي رحمه الله؛ لأنّ الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه، فبقى الجواز على ما كان قيل: الجنس يتقوم بالفصل، فيرتفع بارتفاعه، قلنا: يتقوم بفصل آخر، وهو عدم الحرج في الترك، كالجسم النامي يرتفع نموه فيبقى جماداً، فتدبر

مفهوم النسخ وأنواعه

١- واعلم أن النسخ في اللغة: الإزالة، والنقل، وفي الاصطلاح: هو إزالة حكم شرعى متقدّم بدليل شرعى متأخر، كنسخ عذّة طلاق المتوفى عنها زوجها من الحول إلى أربعة أشهر وعشراً.

٢- وقد يكون النسخ مطلقاً (نسخ الوجوب والجواز كليهما) كنسخ أحكام الشرائع السابقة،

٣- وقد ينسخ الوجوب ويبقى الجواز، كصوم يوم عاشوراء، وهذا النوع الثانى هو محل الاختلاف الذى أشار اليه المصنف، ثم ذكر المذهبين: مذهب الجمهور ومذهب بعض الحنفية والغزالي.

١- فقال إشارة إلى مذهب الجمهور: إذا نُسخَ الوجوب بقى الجواز، ومثاله نسخ وجوب صوم يوم عاشوراء، وبقاء جوازه واستحبابه.

٢- وتبه إلى مذهب الغزالي وبعض الحنفية فقال: خلافاً للغزالي، ولم يذكر بعض الحنفية صريحاً؛ لأنه اختار مذهب الجمهور، ودليل الغزالي وبعض الحنفية على عدم بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب نسخ الصلاة إلى بيت المقدس، فإن التوجه إليه كان واجباً

فنسخ ، ولم يبق الجواز أهنأً، وأما في المواضع التي نُسِخَ الوجوب والجواز باق (في الظاهر)، فالجواز ليس باقياً بحكم الدليل المنسوخ، بل جاء الجواز بدليل آخر مستقل كجواز واستحباب صوم عاشوراء، فإنه بدليل مستقل رغب به النبي صلى الله عليه وسلم في صوم يوم عاشوراء بعد نسخ وجوبه بصوم رمضان. وقال في بيان دليل الجمهور: لأن الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه، فيبقى على ماكان،

شرح الدليل: فإن "الوجوب" مركب من الجزئين: لأنه عبارة عن "جواز الفعل" مع "حرمة الترك" فعلم أن الوجوب يتضمن الجواز، والناسخ لا ينافيه (الجواز) ويكون انتفاء المركب بانتفاء أحد جزئيه، فالناسخ رفع أحد جزئ الوجوب وهو "حرمة الترك" فانتفى الوجوب وبقي الجواز (جواز الفعل) على ماكان، وهو المطلوب.

الإشكال على هذا الدليل: قيل: (إنما) يتقوم الجنس (كالحيوان) بالفصل (كالناطق) فيرتفع الجنس بارتفاع الفصل (وهذا تمهيد) ففي تعريف الوجوب بـ (جواز الفعل مع حرمة الترك) (جواز الفعل) كالجنس ومع "حرمة الترك" كالفصل، فلا بد أن يرتفع ماهو كالجنس أعني "جواز الفعل" بارتفاع ماهو كالفصل، وهو (مع حرمة الترك) فكيف يبقى الجواز بعد رفع ونسخ الوجوب؟

الجواب: قلنا: (قد يتقوم الجنس بفصل آخر بعد رفع فصل من فصوله وههنا أيضاً إذا ارتفع بالنسخ ماهو كالفصل وهو (مع حرمة الترك) لماهية الوجوب يتقوم ماهو كالجنس (جواز الفعل) بفصل آخر، وهو عدم الحرج على الترك، فالجائز: هو الفعل الذي لا حرج على تركه.

كما أن (الجسم) جنس (والنامى) فصله. فإذا ارتفع نموه (بسبب من الأسباب) فيبقى جامداً. فالجسم الذي كان يتقوم بالنامى يتقوم بعد رفع النامى بفصل آخر وهو الجامد (غير النامى)

قوله: "فتدبر" هذا إشارة إلى الدليل على تقوّم الجنس بالفصل وتبدل فصل بفصل آخر، فإن الحكماء ذكروها في بحث الكون والفساد: إن المادة (الهيولى) تنخلع عن صورة جسمية وتكون بصورة أخرى مع بقاءها بحالها، وقد قالوا: إن الجنس مأخوذ

من المادة والفصل من الصورة، فكما أن في الأصل (الموجود الخارجى) لا ترتفع المادة برفع صورة كذلك لا يرتفع الجنس (في الموجود الذهنى) برفع الفصل، فحكم المأخوذ (الجنس و الفصل) كحكم المأخوذ عنه (المادة و الصورة)

معانى لفظ (الجائز) الخمسة

اعلم أن الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، وعلى ما لا يمتنع عقلاً، وعلى ما استوى الأمران فيه شرعاً أو عقلاً، وعلى المشكوك فيه كذلك، هذا

اعلم أن (الجائز) كما يطلق (١) على المباح، (٢) يطلق على ما لا يمتنع شرعاً، أي يطلق على ضد الحرام، فيشمل الواجب والمندوب والمباح، فصار الواجب بهذا الاعتبار نوعاً من الجواز. (٣) ويطلق على ما لا يمتنع عقلاً، أي على مقابل الممتنع عقلاً، وهو الممكن العقلى، (٤) ويطلق على ما استوى (فيه) الأمران (الفعل والترك) شرعاً أو عقلاً، وهذا أعم من الإباحة، فان الإباحة فيه الاستواء شرعاً فقط، وهذا الاستواء شرعاً و عقلاً، وبما أنه استوى فيه الأمران عقلاً، فيشمل المشكوك فيه عقلاً، مثل الأمور العقلية التى تعارضت فيها الأدلة العقلية، (٥) وكذلك يطلق على المشكوك فيه (شرعاً) لتعارض الأدلة الشرعية فيه، كسور الحمار، هذا، خذ هذا.

وقال المصنف في تعليقه على هذا المقام: فالجائز له معانٍ:

- ١ - أحدها الأماكن الخاص الشرعى، وأما الأماكن الخاص العقلى (من جملة معانيه في العقلية) فليس منها في عرف الفقهاء.
- ٢ - والثاني مقابل الحرام.
- ٣ - والثالث مقابل المحال.
- ٤ - والرابع ما لا يشتمل على مصلحة أو مفسدة وجوداً وعدماً، لا شرعاً كالمباح، ولا عقلاً، كفعل الضئ.
- ٥ - والخامس المشكوك فيه في نظر المجتهد شرعاً، كما في تعارض دليلين، أو عقلاً

كما إذا لم يكن هناك دليل شرعي.

١٤: مسألة اجتماع الوجوب والحرمة

في الجنس الواحد أو النوع الواحد

يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة، كالسجود لله تعالى وللشمس، ومنع بعض المعتزلة مكابرة، وصرفهم إلى قصد التعظيم لا يجدي، إنما الكلام في الواحد بالنوع، فإما أن يتحد فيه الجهة حقيقة أو حكماً، كما إذا تساوى، فذلك مستحيل بل تكليفه محال، أو يتعدد، كالصلاة في الدار المغصوبة، فعند الجمهور تصح، وقال القاضي: لا تصح ولا يسقط الطلب، واستبعده الإمام الرازي، وعند أحمد وأكثر المتكلمين والجبائي لا يصح ولا يسقط،

لنا عدم اتحاد المتعلقين حقيقة، فإن الكون في الحيز وإن كان كوناً واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار أنه كون من حيث أنه صلاة وكون من حيث أنه غصب

قيل: النهي عن الكون في المكان المغصوب يدل على أن الكون المطلوب في الأمر بالصلاة غيره

أقول: الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جوزنا الاجتماع نظراً إلى أن الأمر مطلق كما هو حقيقته، فأين الدلالة، فصار كمن أمر عبده بالخياطة، ونهي عن السفر، فخاط وسافر فإنه مطيع وعاص قطعاً

والنقض بصوم يوم النحر مدفوع؛ بأن التخلف ممنوع، فعندنا يخرج عن العهدة بالصوم فيه، ولو سلم فهو لما نفع، وهو النهي الدال على فساد الصوم فيه، بخلاف النهي عن الغصب؛ فإنه لا يدل على فساد الصلاة

والجواب بتخصيص الدعوى بما كان بينهما عموم من وجه لا يدفع النقض عن عموم الدليل، إلا أن يقال العام المطلق لاحقيقة له في

التحصل، إلا حقيقة الخاص؛ لاتحاد الجعل فيلزم اجتماع الحسن والقبح في الحقيقة المنتحلة وفي العموم من وجه حقيقتان فتأمل، ولنا أيضا لو لم يصح لما ثبتت صلاة مكروهة؛ لأن الأحكام متضادة، والكون واحد، فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف فلا فرق بين نهى التحريم والتنزيه، فتدبر واستدل (بأنه) لولم يصح لما سقط التكليف، قال القاضي وقد سقط إجماعاً، ورد بمنع تحقق الإجماع، إذ لو كان لعرفه أحمد رحمه الله، ثم ادعاء جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها، فيتعلقان به، من خطأ أبي هاشم، كيف ويلزم تكليف المحال، بل التكليف المحال، واستصحاب المعصية حتى يفرغ زجراً، كما ذهب إليه إمام الحرمين ليس ببعيد، والحق أن التوبة ماحية، هذا

١- يجوز في الفعل الواحد بالجنس الذي له أنواع مختلفة اجتماع الوجوب و الحرمة، كالسجود، فإن له أنواعاً: سجود لله وسجود للشمس، وسجود للقمر، وسجود للأصنام، فالسجود لله واجب، والسجود للشمس ولغيرها من الآلهة الباطلة حرام. فاجتمع في أنواع الجنس الواحد الوجوب والحرمة، ومنع بعض المعتزلة اجتماعهما في الفعل الواحد بالجنس كالسجود المذكور. ومنعهم مكابرة، ومنع عن البديهي، ودليلهم أن الحسن والقبح عندهم في الأفعال ذاتيان، فالحسن العقلي يقتضي وجوب الفعل ذاتاً، وقبحه يقتضي حرمة الفعل ذاتاً. فلا يجتمع الوجوب والحرمة في ذات واحدة، فرد عليهم المصنف وقال: منعهم مكابرة، لأن اجتماعهما في نوعين مختلفين من جنس واحد، لا في ذات واحدة، ولما قالت المعتزلة: إن اجتماع الوجوب والحرمة ليس في فعل السجود، بل في ملزومه وهو قصد التعظيم، فجاز اجتماع الوجوب والحرمة في قصد التعظيم، فالسجدة لقصد تعظيم الله واجب، ولقصد تعظيم غيره تعالى حرام، قال المصنف: وصرفهم اجتماع الوجوب والحرمة إلى قصد التعظيم (دون السجود) لا ينجدهم ولا ينفعهم في الفرار عن اجتماعهما في جنس واحد باعتبار

نوعيه، فإن قصد التعظيم أيضاً جنس له أنواع: يجوز اجتماعهما في قصد التعظيم باعتبار نوعيه (قصد تعظيم الله، وقصد التعظيم غير الله)، ولا معنى للتخصيص عدم الجواز بأفعال الجوارح، أي تخصيص عدم جواز الاجتماع بأفعال الجوارح ومنع جوازه في أفعال القلب.

وإنما الكلام والنزاع في جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الفعل الواحد بالنوع الذي تحته أشخاص مختلفة، فذلك الواحد النوعي لا يخلو عن احوال ثلاث:

١: إما أن تتحد فيه جهة الوجوب والحرمة حقيقة، بأن تكون جهة الوجوب هي جهة الحرمة.

٢: أو تتحد الجهة حكماً، بأن تكون جهة الوجوب غير جهة الحرمة، ولكن كانتا (الجهتان) متساويتين، فصارتا كجهة واحدة حكماً، ففي تينك الحالتين يستحيل اجتماع الوجوب والحرمة، لأنه مستلزم لاجتماع النقيضين، بل التكليف بمثل ذلك الاجتماع وذلك الفعل الواحد النوعي محال لما مر.

٣: أو تتحد تلك الجهة، كفعل الصلاة في الدار المغصوبة فإن الوجوب من جهة أنها مأمور بها، والحرمة من جهة أنها توذى في ملك الغير بلا رضاه، ومثل ذلك النوع الواحد هو محل النزاع، وفيه أربعة مذاهب:

تعيين محل النزاع

١- الأول مذهب الجمهور: فعند الجمهور تصح (الصلاة وإن كان ذلك الفعل حراماً ولا ثواب للمصلي)

٢- والثاني مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني، وقال القاضي: لا تصح (الصلاة) ويسقط الطلب (أي يسقط عن المكلف طلب القضاء ثانياً)

٣- والثالث مذهب الإمام الرازي: واستبعده (أي استبعد هذا القول أو الرأي) الإمام الرازي (في المحصول)؛ لأن عدم الصحة ينافي بسقوط الطلب.

٤- والرابع مذهب أحمد وأكثر المتكلمين والجبالي: وعند أحمد وأكثر المتكلمين

والجباى لاتصح (الضلاة) ولا يسقط الطلب .

دليل الجمهور على جواز الاجتماع في

الواحد النوعى متعدد الجهة

ودليل الجمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعى متعدد الجهة، وعلى صحة الضلاة في الأرض المغصوبة ما بأتى:

(الدليل) لنا عدم اتحاد المتعلقين (متعلق الوجوب ومتعلق الحرمة) حقيقة . أي جهة الوجوب، وجهة الحرمة مختلفتان حقيقة، فمتعلق الوجوب هو عبادة الله، و متعلق الحرمة استعمال ملك الغير بلا رضاه.

وقال في دليل عدم اتحاد المتعلقين حقيقة: فإن وجود الضلاة في المكان الخاص (الدار المغصوبة) وإن كان واحداً بالشخص، لكنه متعدد باعتبار أنه وجود من حيث أنه صلاة، ووجود من حيث أنه غصب، فالوجودان مختلفان من حيث عبادة الله، ومن حيث استعمال ملك الغير بدون رضاه، فاختلف متعلق الوجوب والحرمة. وهذا مفهوم قول المصنف: "فإن الكَوْن في الحيز وإن كان واحداً لشخص لكنه متعدد باعتبار أنه كَوْن من حيث أنه صلاة، و كَوْن من حيث أنه غصب"

الإشكال على صحة الضلاة في الأرض المغصوبة والجواب عنه

أما الإشكال فقد قيل: (إن) النهي عن كون الضلاة في المكان المغصوب يدل على أن الكون (الوجود) المطلوب في الأمر بالصلاة غيره، (غير كون الضلاة في المكان المغصوب)، معنى الوجود المطلوب في الأمر بالصلاة غير وجود الضلاة في المكان المغصوب، فلم يحصل الإتيان بالمأمور به.

وأما الجواب فهو يبدأ من قوله: أقول الدلالة ممنوعة؛ فإنها فرع التضاد، وإذا جوزنا الاجتماع (اجتماع الوجوب والحرمة) نظراً إلى أن الأمر مطلق، كما هو حقيقته، فأين الدلالة؟

وحاصل الجواب: أنا لانسلم أن النهي عن الوجود في دار مغصوبة يدل على أن

الوجود المطلوب بالأمر بالصلاة غير الوجود في الدار المغصوبة ؛ لأن الأمر بالصلاة ووجودها عام من أن يكون في دار مغصوبة أو في غيرها ، إذا الأمر بالصلاة وإيجادها مطلق عن قيد كونه في داراً (مملوكة كانت أو مغصوبة ، وإنما يدل النهي على غيرته الوجوديين إذا كان بينهما تضاداً ، ولا تضاد بين وجود الصلاة وبين النهي عن الوجود في دار مغصوبة ولا دلالة على المغايرة والمنافاة ، وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ بل بينهما (بين الوجود في الدار المغصوبة وبين وجود الصلاة) عموم وخصوص من وجه .

فالأمر (الأمر بالصلاة) باقي على إطلاقه كما هو حقيقته . فجاز أن تكون الدار لشيء آخر ، ولا تكون فيها الصلاة ، وجاز أن توجد الصلاة في دار غير المغصوبة كما هو الأصل .

(١) وهذا معنى قوله : فأين الدلالة ؟ فصار أداء الصلاة في دار مغصوبة ، كما إذا أمر عبده بالخياطة ، ونهاه عن السفر ، فخاط (أي جاء بالمأمور به) وسافر ، فإنه (العبد) مطيع و عاصٍ قطعاً . كذلك في أداء الصلاة في الدار المغصوبة فالمصلي مطيع بأداء الصلاة ، وعاصٍ بآدائها في دار مغصوبة .

نقض صحة الصلاة في دار مغصوبة بعدم

صحة صوم يوم النحر

تفصيل النقض : أنه لو صحت الصلاة في دار مغصوبة لعدم اتحاد المتعلقين (متعلق الوجوب و متعلق الحرمة) لكان صوم يوم النحر أيضاً باعتبار الجهتين (جهة الوجوب المتعلق بالعبادة ، وجهة الحرمة المتعلقة بالإعراض عن الضيافة ، فكونه صوماً عبادةً ، وكونه في يوم النحر ممنوع ، فهما أمران مختلفان ، كالصلاة ، والصلاة في الدار المغصوبة . فلا بد أن يصح صوم يوم النحر (المنذور فيه) ولا تصح الصلاة في الأرض المغصوبة : فأجاب عنه المصنف بجوابين :

أولهما منعي و ثانيهما تسليمي ، (وهذا النقض) مدفوع بأن تخلف حكم الصلاة في الدار المغصوبة عن حكم صوم يوم النحر (نذراً) ممنوع ، فإننا نلتزم صحة صوم يوم النحر (كصحة الصلاة في الدار المغصوبة) ، فعندنا (الحنفية) يخرج ناذر صوم يوم النحر

عن عهدة أداء الصوم بالضوم في يوم النحر، ولولم يصم فيه فعليه القضاء، نعم بآثم بالضوم في يوم النحر لأجل الإعراض عن ضيافة الله .

والجواب التسليمي: أنه لو سلم عدم صحة الضوم في يوم النحر، وسُلمَ حكم صحة الصلاة في الدار المغصوبة، فهو لمانع، وهو النهي الدال على فساد الضوم فيه (في يوم النحر) بخلاف النهي عن الغصب، فإنه لا يدل على فساد الصلاة، لأن النهي عن الغصب، ساكت عن الصلاة في تلك الدار صحةً وفساداً، وكذا الأمر بالصلاة ساكت عن أدائها في الدار المغصوبة وغيرها .

ذكر جواب ابن الحاجب عن ذلك النقض ثم الرد عليه
وحاصل جواب ابن الحاجب عن النقض أن جواز اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع إذا كان متعدد الجهة بخصوص بنوع كان بين جهتيه عموم خصوص من وجه، كالصلاة في دار مغصوبة، فإن بين الصلاة والدار المغصوبة عمومًا وخصوصًا من وجه، لجواز انفكاك أحدهما عن الآخر، فإذا ثبت انفكاك إحدى الجهتين (الوجوب) عن الأخرى (الحرمة)، وأما في صوم يوم النحر، فليس بين الصوم المنذور، وبين يوم النحر عموم وخصوص من وجه، بل بينهما عموم وخصوص مطلق، وقيل بين مطلق الصوم وصوم يوم النحر عموم وخصوص مطلق بأن مطلق الصوم عام، وصوم يوم النحر خاص. لوجود يوم النحر بدون صوم النذر، ولعدم وجود الصوم المنذور في يوم النحر في غيره، فكونه صومًا مندورًا يقتضي الوجوب، وكونه في يوم النحر يقتضي حرمة الصوم، فلا يمكن الجمع فيه بين الوجوب والحرمة، بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة.

وذكر في تفصيل ردّ قوله: والجواب بتخصيص الدعوى (اجتماع الوجوب والحرمة) بما (بنوع) كان فيه بينهما (بين الجهتين)، جهة الوجوب وجهة الحرمة عموم وخصوص من وجه (كالصلاة والدار المغصوبة) لا يرفع النقض من عموم الدليل الذي يكون النقض فيه دون الدعوى؛ فإن الدليل ليس بخاضع بما كان بين الجهتين عموم وخصوص من وجه، إذ مقدمات الدليل جارية في صوم يوم النحر، مع أن بين الجهتين عمومًا وخصوصًا مطلقًا، ولم يُورد النقض على الدعوى بل على الدليل، فكيف يفيد

تخصيص الدعوى بالصلاة في الدار المغصوبة ؟

إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض

ولما لم يرفع النقض بتخصيص الدعوى عن عموم الدليل لم يصح ذلك الجواب المخصص للدعوى، أشار إلى الجواب بطريق آخر بغير تخصيص الدعوى، حتى يرفع النقض عن عموم الدليل، وقال: إلا أن يقال: العام المطلق (كالصوم) لاحقيقة له في التحصل والوجود، إلا في ضمن حقيقة الخاص (صوم يوم النحر) لاتحاد الجعل، أي لاتحاد إيجادهما بوجود واحد، فيلزم اجتماع الحسن (الوجوب) والقبح (الحرمة في الحقيقة المتحصلة (الموجودة) في ضمن الخاص، وفي العموم من وجه (كما بين الصلاة والدار المغصوبة) حقيقتان مختلفتان (كالوجوب والحرمة) فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة في حقيقة واحدة.

وقوله: فتأمل " إشارة إلى الاعتراض، وهو أن القول بأن العام (كالصوم) مطلقاً لاحقيقة له في التحصل (في الوجود) إلا في ضمن حقيقة الخاص (كصوم يوم النحر) لا يتم إلا إذا كانت الجهتان المختلفتان في العام والخاص ذاتيتين للواحد النوعي الذي اجتمع فيه الوجوب والحرمة، كالحیوان و الناطق للإنسان، وأما إذا كانتا عرضيتين كالماشى والضاحك للإنسان فلا يتم.

٢- الدليل الثاني للجمهور على جواز اجتماع الوجوب والحرمة (قال المصنف) ولنا (دليل) أمضاً (بأنه لو لم يصح (الاجتماع) لما ثبتت صلاة مكروهة؛ لأن الأحكام متضادة والكون (الوجود) واحد؛ فإن المكروه إنما هو الفعل، وإن كانت الكراهة لا جل الوصف، فلا فرق بين نهى التحريم، ونهى التنزيه. فتدبر.

شرح الدليل: وخلاصة الدليل أنه لو لم يصح اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لما ثبتت صلوة مكروهة قط، والتالي باطل لوجود الضلوات التي تُركت فيها التنن وبعض الواجبات، فالمقدم مثله، وجه اللزوم أن الأحكام الفقهية (كالوجوب والندب و الكراهة) كلها متضادة (باعتبار الثبوت والآثار) فكما يمكن جمع الوجوب والحرمة في فعل واحد بالنوع من الجهتين، كذلك يمكن جمع الوجوب مع الكراهة، ووجود الصلاة

ووجود الكراهة واحد، ليس بينهما مرتبة ولا تراخ، والمكروه هو فعل الصلاة، فيصدران (فعل الصلاة و الكراهة) معاً، وإن كانت الكراهة لأجل الوصف (وصف ترك السنن) فكما أنّ في نهى التحريم (تحريم الغصب) تكون حرمة، كذلك في نهى التنزيه (نهى ترك السنن) تكون كراهة، فلا فرق بين نهى التحريم ونهى التنزيه في امتناع اجتماعهما في نوع واحد من جهة واحدة، وفي جواز اجتماعهما من جهتين.

وقوله: "فتدبر" لعله إشارة إلى دفع ما قيل: إنّ نهى التحريم ظاهر في البطلان فإنه ينصرف (غالباً) إلى التحريم لأجل الذات، بخلاف نهى التنزيه فإنه يرجع (غالباً) إلى الكراهة لأجل الوصف،

وتفصيل دفعه بأن الكلام في جواز الاجتماع عقلاً، فإذا جاز اجتماع الوجوب و الكراهة بتعدد الجهة، فليجز اجتماع الوجوب مع الحرمة، لأنها (الحرمة والكراهة) سواء في التضاد، والفرق بينهما بالغالبية و المغلوبة في الرجوع إلى الذات و الوصف، وليس وضع المسألة فيها، بل وضع المسألة في جواز الاجتماع عند تعدد الجهة.

الدليل الثالث الضعيف للجمهور على جواز الاجتماع

واستدلّ (بأنه) لو لم يصح الاجتماع في الواحد بالنوع لما سقط تكليف القضاء عن من صلى في دار مغصوبة، فإنه إذا صلى أحد في الأرض المغصوبة سقط عنه تكليف أداء الفرض أو قضاءه، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: وقد سقط تكليف أداء الفرض بالصلاة في الدار المغصوبة إجماعاً، فلزم يجر اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد بالنوع لم يجر الصلاة في الدار المغصوبة ولا يسقط بها التكليف، (تكليف الأداء ثانياً) مع أنه يسقط التكليف لأجلها. ولأجل ضعف هذا الاستدلال قال المصنف: و رُدَّ (هذا الاستدلال) بمنع تحقق الإجماع؛ إذ لو كان إجماعاً على سقوط التكليف لأجل الصلاة في الأرض المغصوبة لعرفه الإمام أحمد، ولكن لم يعرفه، فلم يتحقق.

الجواب عن القول بجواز اجتماع الوجوب والحرمة في نوع واحد

وقال أبو هاشم المعتزلي: إنه قد وجد اجتماع الوجوب والحرمة في الواحد النوعي مع وجود الجهتين، مثاله رجل غصب دار رجل أو أرضه، ثم تاب عن فعله و أراد

الخروج من تلك الأرض، ففي الخروج وضع الأقدام واستعمال ملك الغير وهو حرام. وفيه تخلية وتفرغ ملك الغير وهذا واجب، فاجتمع الوجوب والحرمة في نوع واحد، وهو الخروج عن ملك الغير، واختلاف الجهتين (جهة الخروج عن الدار وجهة التفرغ) لا ينفع، فاجتمع الوجوب والحرمة في نوع واحد بالنوع وهو الخروج عن الدار المغصوبة، ومتعلقهما شيء واحد.

وهذا القول من خطأ أبي هاشم، وكيف لا يكون من خطئه؛ ويلزم من هذا القول جعل العبد مكلفاً بفعل محال؛ لأن الامتثال بأمر مفيد للوجوب (وجوب الخروج عن الدار) والاجتناب عن النهي المفيد للحرمة (حرمة استعمال ملك الغير وأرضه للخروج) لا يمكن، بل هو من المحال، لأن الخروج مشتمل على النقيضين (إمكان صدور الخروج وامتناعه) بل هذا من قبيل التكليف الذي هو بنفسه محال، لأن الفعل الذي كُلف به محال صدوره عن المكلف و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ وما لا يسعه المكلف لا يكلف الله به. وقد فُرق المصنف بين التركيب الإضافي (تكليف المحال) والتركيب التوصيفي (التكليف المحال) كما يقال: فرض ممتنع (بالإضافة) وفرض ممتنع (بالتوصيف) ففي الأول المفروض ممتنع، وفي الثاني الفرض والمفروض كلاهما ممتنعان.

واستصحاب المعصية ولزومها في هذا الخروج (الخروج عن الدار المغصوبة) حتى يُفَرَّغَ ملك الغير (إنما يكون) زجراً؛ لئلا يرجع ثانياً إلى عمل الغصب، ولتكون عبرة لغيره، كما ذهب إليه (إلى لزوم المعصية زجراً) إمام الحرمين، وهذا ليس ببعيد عن الحق والعقل. وقُضِيَ الخبر (ليس ببعيد) عن المبتداء (استصحاب المعصية) لبعده المسافة بينهما. والحق أنه لا معصية في الخروج عن الدار؛ لأن التوبة ماحية ومرتيلة للمعصية، خذ هذا واعمل به وعلم غيرك.

١٥: مسألة جواز تحريم واحد غير معين

من الأشياء المعلومة

يجوز تحريم أحد أشياء كإيجابه، فهناك المقصود منع الخلو وههنا منع الجمع وفيها ماتقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً

يجوز تحريم واحد غير معين من أشياء معلومة، كواحد خصال الكفارة، فهناك (في إيجاب أحد الأشياء المعلومة) المقصود منع الخلو، أي لا بد

للمكلف أن يأتي بواحد منها وتركه كل واحد من الأشياء المعلومة ممنوع، بل لا بد له من الإتيان بواحد منها، وههنا (في تحريم واحد منها) المقصود منع الجمع، أي لا بد من ترك واحد منها، لا كلها مجموعة.

ويكون في هذه المسألة ماتقدم في الواجب المخير دليلاً واختلافاً. يعنى الدليل الذى مز في الواجب المخير من تجويز العقل ودلالة النص هو بعينه دليل على هذه المسألة. والاختلاف الذى مز في الواجب المخير من أن الواجب إما الكل أو البعض المعين، أو بعض غير معين هو بعينه جار في هذا المسألة.

انواع تحريم أحد الأشياء المعلومة

اعلم أن تعلق الترك بأحد أشياء على أنحاء:

أحدها أن يتعلق بمفهوم أحدها، فيفيد التعميم؛ لأن عدم الطبعية (الكلية) إنما يكون بعدم جميع الأفراد، نحو (لا تطع منهم آثماً أو كفوراً)

اعلم أن تعلق الترك (بعد النهي) بأحد أشياء (معلومة) على أنحاء (انواع):
أحدها: أن يتعلق النهي بمفهوم أحدها (أحد تلك الأشياء) ولا يكون أفراد ذلك الأحد مقصودة أولاً، فيفيد النهي التعميم وشمول جميع أفراد ذلك الأحد، لأن عدم الطبعية (طبيعة الشيء) إنما يكون بسبب عدم جميع الأفراد، (جميع أفراد ذلك الشيء) نحو قوله

تعالى (لا تطع منهم أثماً أو كفوراً) أهلاً مرتكب معصية ولا كافراً، فإنه نهى و منع إطاعة كل واحد من الأثم والكفورا انفراداً واجتماعاً.

والثاني : أن يتعلق بما صدق عليه مفهوم أحدها، فيفيد إما عدم هذا أو عدم ذلك، ويتعلق بمفهوم أحدها بالعرض، بناء على أن كلما اتصف به الفرد اتصف به الطبيعة في الجملة، فلا يفيد عموم السلب

والثاني : أن يتعلق النهي بما صدق عليه مفهوم أحد تلك الأشياء بالذات ، فيفيد إما عدم هذا ، أو عدم ذلك ، ويتعلق ذلك النهي بمفهوم أحد تلك الأشياء بالعرض ، بناء على (هذه القاعدة) أن كلما اتصف به الأفراد بالذات تتصف به الطبيعة (المفهوم الكلى بالعرض) و في الجملة ، أي بوجه قى ، فلا يفيد هذا النهي والترك عموم السلب وشموله لجميع أفراد المفهوم ، بل يفيد سلب العموم وهذا الترك هو المراد هنا .

والثالث : أن يتعلق الترك بالمجموع فيفيد عدم الاجتماع، وذلك فيما كان العطف بالواو نحو لا تأكل السمك و(تشرب) اللبن

والثالث : أن يتعلق النهي بالمجموع من تلك الأشياء ، فيفيد التَّهْيُ عدم الاجتماع ، أي عدم اجتماع تلك الأشياء ، وذلك فيما كان العطف بين الأشياء بالواو، أي في تركيب و كلام كان العطف فيه بحرف الواو، نحو (المقولة المشهورة) لا تأكل السمك و(لا تشرب) اللبن ، أي لا تجمعهما في الأكل ، وعدُّ هذا النوع من أنواع تعلق الترك بأحد الأشياء تسامح، لأن تعلق النهي والترك فيه بالمجموع بالذات، وبأحد الأشياء بالعرض .

والرابع : أن يكون الترك نفسه مبهما لا المتروك، وذلك إذا كان العطف بأو، والمقصود عدم الجمع، نحو لا تأكل السمك أو اللبن، والأظهر أنه حينئذ من عطف الجملة على الجملة، هكذا ينبغي أن يحقق المقام

والرابع: أن يكون النهي والترك نفسه مبهماً، لا المتروك، أي لا يكون المتروك مبهماً بالذات، كما كان في الأنواع الثلاثة المذكورة سابقاً، وذلك النوع من الترك إنما يوجد إذا كان العطف بين الأشياء بكلمة (أو) المفيدة للترديد بين الأمرين، والمقصود من مثل هذا الترك هو عدم الجمع بين المعطوف والمعطوف عليه، نحو لا تأكل السمك أو لا تشرب اللبن، والأظهر حينئذ أي حين كون الترك مبهماً بالذات، أنه من (قبيل عطف الجملة (جملة أو لا تشرب اللبن) على الجملة، (جملة لا تأكل السمك) هكذا ينبغي أن يحقق هذا المقام.

١٦: مسألة كون المندوب مأموراً به حقيقة

المندوب هل هو مأمور به ؟ فعند الحنفية لا إلا مجازاً، وقيل عن المحققين نعم حقيقة

المندوب (هو ما يترتب الثواب على فعله، ولا بأس بتركه) هل هو مأمور به حقيقة (أو مجازاً)؟

وذكر المصنف مذهبين حول هذه المسألة:

١- مذهب الحنفية، وهو عندهم لا يكون مأموراً به إلا مجازاً، وذكر لهم ثلاثة أدلة على كون المندوب مأموراً به مجازاً.

٢- مذهب المحققين من الأصوليين، والمندوب عندهم مأمور به حقيقة، وأورد من جانب المحققين دليلين وعبارة المصنف هكذا: فعند الحنفية لا، إلا مجازاً، وقيل (منقولاً) عن المحققين: نعم، حقيقة (أي هو مأمور به حقيقة).

أدلة الحنفية

لنا أن الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط، وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط، وأيضاً لو كان لكان تركه معصية؛ لأنها مخالفة الأمر، ولما صح لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء؛ لأنه ندبهم إليه

والدليل لنا على مذهب الحنفية أولاً: أن (صيغة) الأمر حقيقة في القول المخصوص فقط (كإفْعَلْ وأمثاله) وذلك القول حقيقة في الإيجاب فقط (أي في إيجاب شيء دون نذبه أو إباحته أو التعجيز).

وأيضاً ثانياً: أنه لو كان المندوب مأموراً به حقيقة لكان تركه معصية، لأن المعصية مخالفة الأمر، أو عدم الاجتناب عن النهي.

و ثالثاً: أنه لو كان مأموراً به حقيقة لما صبح قوله صلى الله عليه وسلم: "لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل وضوء" لأن السواك مندوب ومع ذلك قال صلى الله عليه وسلم ما أمرت بالسواك مخافة المشقة، فعلم أن الشارع لم يأمر بهذا المندوب، وهو السواك، وإنما نذبت الأمة ودعاهم إليه، ولم يأمرهم به إيجاباً، وإطلاق الأمر على الأقوال المرغبة في السواك، وإطلاق المأمور به على السواك وغيره من المندوبات على سبيل المجاز.

ادلة المحققين

قالوا أولاً: إنه طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به، قلنا: لا، بل والمندوب إليه أيضاً
وثانياً: أن أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب، وأمر نذب، ومورد القسمة مشترك
قلنا: هم قسموا أيضاً إلى أمر تهديد وإباحة إلى غير ذلك، فهم توسعوا عن حقيقة الأمر

قالوا أولاً: إنه (العمل بالنذب) طاعة إجماعاً، والطاعة فعل المأمور به، فالعمل بالمندوب فعل المأمور به الذي ورد لأجله الأمر.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل: لانسلم أن الطاعة فعل المأمور به، بل الطاعة فعل المأمور به والمندوب إليه أيضاً، فكونه طاعة لا يستلزم كونه مأموراً به.

و(قالوا) ثانياً: إن أرباب اللغة قسموا (الأمر) إلى أمر إيجاب وأمر نذب، ومورد

القسمة (إلى الإيجاب والندب) مشترك بين (أمر الإيجاب و أمر الندب) فثبت أن الأمر يدل على المندوب أيضاً، فالمندوب مأمور به حقيقة .

قلنا: القسمة لاتدل على أن الأمر حقيقة في الندب؛ لأنهم قسموه أيضاً إلى أمر تهديد وإباحة، (اذهب) إلى غير ذلك من معانيه ، فيلزم أن يكون الشيء المهدد منه والمباح أيضاً مأموراً به حقيقة ، وليس الأمر كذلك، فهم (أرباب اللغة) توسعوا عن حقيقة الأمر، وقسموه برعاية عموم المجاز (ما يدل على طلب الفعل) إلى أقسام بعضها مأمور به حقيقة، وبعضها مأمور به مجازاً، فالمندوب هو المأمور به مجازاً.

١٧: مسألة عدم كون المندوب سبباً للتكليف

المندوب ليس بتكليف؛ لأنه في سعة من تركه، خلافاً للاستاذ، ولعله أراد وجوب اعتقاد الندية، ولهذا جعل المباح تكليفاً، لكن ذلك حكم آخر، ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفاً، لم يبعد، فافهم

المندوب ليس بتكليف (أي ليس مما كُلفَ بعمله الإنسان) لأنه في سعة من تركه ، (أي ليس تركه معصيةً)، خلافاً للاستاذ (أي إسحاق الإسفرائني) فإنه قال: هو مما يكلف به لتحصيل الثواب، (ثم قال المصنف في تاويل كلام الأستاذ:) ولعله أراد وجوب اعتقاد الندية، (أي يُكلفُ باعتقاد نديته وكونه مما يُحصلُ به الثواب ، ثم استشهد بالمباح وقال:) ولهذا جعل المباح تكليفاً (مما يكلف به الإنسان ، أي لأجل إرادة اعتقاد الإباحة جعل المباح تكليفاً) وإلا في ترك المباح أيضاً سعة، فكيف يكون مما كُلف به ؟

ولكن (يرد على هذا التأويل أن الندب أو الإباحة حكم، وذلك أي وجوب اعتقاد الندية والإباحة حكم آخر، فكيف يجعلها الأستاذ حكماً واحداً ، حتى يصحح التأويل ؟

وأشار المصنف إلى توجيه آخر وقال: ولو جعل نفس خطاب الشارع تكليفاً لم ينفذ (أي لو جعل خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد اقتضاءً أو تحجييراً) مما كلف به لم ينفذ؛ لأنه يشمل الوجوب والندب والإباحة والكرهية كلها بمعانيها المعتبرة، سواء كان التكليف بها عقلاً (اعتقاداً) أو فعلاً أو قولاً، ولا يفي إشكال.

وقوله: "فافهم" اشارة إلى دقة المقام ؛ لانا مكلفون في بعض الأحكام عقلاً، بأن يقبله عقولنا ، وفي بعضها فعلاً، بأن نعمل به ، وفي بعضها قولاً، بأن نقوله ونقر به .

١٨: مسألة أن المكروه كالمندوب في التكليف وعدمه المكروه كالمندوب بلا نهي و لا تكليف، والدليل الدليل و الاختلاف الاختلاف

المكروه كالمندوب ، لا نهي عن فعله و لا تكليف بتركه ، والدليل الدليل ،
والاختلاف الاختلاف .

شرح هذا الإلغاز: أن المكروه هو ما يكون تركه أولى، وله نوعان :

١- كراهة تنزيه، وهي ما كان إلى الحل أقرب، بمعنى أنه لا يُعاقب فاعله ، ويثاب تاركه أدنى ثواب، فهذا هو المكروه التنزيهي .

٢- وكراهة تحريم ، وهي ما كان إلى الحرام أقرب بمعنى أن فاعله يستحق الملام والتحذير دون العقوبة بالنار ، هذا هو المكروه التحريمي ، والمراد بالمكروه في عنوان المسألة هو المكروه التنزيهي لأن المكروه تحريماً منهياً عنه وكلف بتركه .

فعندنا (الحنفية) لا نهي عن المكروه كما لا أمر بالمندوب ، ولا تكليف بترك المكروه، كما لا تكليف بالعمل بالمندوب .

١- والدليل على عدم كون المكروه منهياً عنه ، وعدم التكليف به عندنا هو الدليل الذي أقيم على عدم كون المندوب مأموراً به ، وعدم كون المندوب مكلفاً به بأدنى تغير .

وكذلك الدليل على كون المكروه منهياً عنه ومكلفاً بتركه عند محققى الأصوليين ، هو الدليل الذي أقيم على كون المندوب مأموراً به ومكلفاً به عندهم بأدنى تغير .

٢- والاختلاف في أنَّ المكروه ليس بمنهي عنه و لا يكون التكليف بتركه عند الحنفية، وكونه منهياً عنه عند الجمهور و مكلفاً بتركه ، هو الاختلاف في كون المندوب ليس بمأمور به عند الحنفية، وكونه مأموراً به عند الجمهور ، وفي كونه ليس

بمكلف به عند الجمهور ، و مكلفاً به عند الأستاذ أبي إسحاق .

١٩ : مسألة كون الإباحة حكماً شرعياً

الإباحة حكم شرعي؛ لأنه خطاب الشرع تخييراً، والإباحة الأصلية نوع منه، لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للخرج في فعله وتركه، فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير، فهي لا تكون إلا بعد الشرع، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم

الإباحة حكم شرعي، لأنه خطاب الشرع تخييراً، والإباحة الأصلية (الإباحة قبل الشرع) نوع منه، لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للخرج في فعله وتركه، فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخير، فهي (الإباحة) لا تكون إلا بعد الشرع، خلافاً لبعض المعتزلة وقد تقدم .

و ذكر المصنف حول الإباحة أربع مسائل: هذه أولها:

(١) ماهي الضرورة لذكر هذا المسألة: أن الإباحة حكم شرعي ؟

و تفصيل السؤال لاشك أن المبحوث عنه في هذا الباب هي الأحكام الشرعية، والإباحة ليست منها، لأنها كانت قبل الشرع أيضاً موجودة، ولأن الحكم الشرعي ما ترتب على فعله ثواب، وعلى تركه عقاب، والمباح ليس كذلك، فالإباحة ليست بحكم شرعي.

والجواب: أن الإباحة حكم شرعي، لأنه يصدق عليه تعريف الحكم الشرعي، وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء أو تخييراً، والتخير هو الإباحة .

(٢) والغرض من هذه العبارة: "والإباحة الأصلية نوع منه" دفع سؤال، وهو أن الإباحة الأصلية كانت قبل ورود الخطاب، فكيف يشملها الخطاب ؟ نعم يشمل الخطاب الإباحة الشرعية .

وحاصل الدفع أن الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية، فالخطاب بالمباح الشرعي هو بعينه الخطاب بالمباح الأصلي، فكان الخطاب الشرعي أيد الإباحة

الأصلية، والمباح قبل الشرع أيضاً، فاستوعب الخطاب الإباحة الأصلية والشرعية كليهما.

(٣) وقوله: لأن كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للخرج الخ

فيه توجيهان : الأول : إنه دليل على أن الإباحة الأصلية نوع من الإباحة الشرعية؛ لأن كل ما لا يكون فيه دليل يُدرك به شرعاً هل في فعله أو تركه حرج؟ فبهذا (أي بعدم وجود الدليل على إدراك الحرج في فعله أو تركه) يُدرك به شرعاً حكم الشارع بالتخيير، أي باختيار الفعل أو الترك، وهذا دليل إباحته شرعاً.

والثاني أن الخطاب على نوعين: خطاب خاص و حقيقي، وخطاب عام و مجازي، ففي الإباحة الأصلية يوجد الخطاب العام المجازي، كقوله ﷺ: "دعوني ما تركتكم" أي لا تستلوني فيما لم أمنعكم و لا آمركم وقوله تعالى ﴿لا تستلوا عن أشياء إن تبدلتم تسؤكم﴾ فثبت أن الحكم في الإباحة الأصلية التخيير شرعاً.

(٤) فهي أي الإباحة الأصلية لا تكون و لا تثبت إلا بعد ورود الشرع، فإن العقل لا يكون حاكماً عندنا، وإن كان الحسن والقبح عقليين، خلافاً للمعتزلة فإن الحسن والقبح عندهم عقليان، وأن العقل حاكم عندهم. وقد تقدّم هذا البحث في "باب الحسن والقبح".

٢٠: مسألة عدم جنسية المباح للواجب

المباح ليس بجنس للواجب؛ لأنهما نوعان للحكم، وظن أنه جنس له؛ لأن المباح هو الماذون في الفعل، وهو جزء حقيقة الواجب، قلنا: لا نسلم أن ذلك تمام حقيقة المباح، بل هو المتساوي فعلاً وتركاً، ولعل النزاع لفظي

وهذه مسألة ثانية من مسائل المباح، ونفي المصنف أن يكون المباح جنساً للواجب، أو أن يكون الواجب نوعاً من المباح.

قال: المباح ليس بجنس للواجب؛ لأنهما نوعان (متباينان) من الحكم (فإن المباح ما حكّم الشارع فيه بالتخيير بين الفعل و الترك، والواجب ما حكّم الشارع

فيه بالتزام فعله)

و(قد ظنَّ أنه (المباح) جنس له (للواجب) ، لأن المباح هو المأذون الفعل، أي ما أذن لفعله، وهو جزء حقيقة الواجب ، لأن الواجب هو ما أذن لفعله ولم يؤذن تركه ، ولا معنى للجنس إلا الجزء الأعم الذاتى للماهية .

قلنا في جواب هذا الظن الخطأ: لانسلم أن ذلك (المأذون في الفعل) هو تمام حقيقة المباح ، حتى يكون جنساً شاملاً للواجب؛ بل هو (المباح) المساوى فعلاً و تركاً(وهذا هو تمام حقيقته) وليس هذا بجنس للواجب ، لانه لازم الفعل و ممنوع الترك. والجواب الثاني عن هذا الظن: ولعل النزاع في كون المباح جنساً للواجب وعدمه لفظي، فمن جعل المباح جنساً للواجب يعترف المباح ب(مأذون الفعل و الترك) ومن لم يجعله جنساً للواجب فيعترفه ب(مأذون الفعل الذى يتساوى فعله و تركه) فصار النزاع لفظياً.

٢١: مسألة عدم وجوب المباح

والرد على من قال بوجوبه

المباح ليس بواجب، خلافاً للكعبى، واحتج بأن كل مباح ترك حرام، وكل ترك حرام واجب ولو مخيراً
قلنا: الصغرى ممنوعة، أما أولاً فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى، وهو الإرادة مثلاً، بناء على أن علة العدم عدم علة الوجود، وحينئذ لا يكون عدمه مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع
وأما ثانياً: فلأن فعل المباح إنما يكون تركاً له لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم

نعم لو أراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه، فإنه يكون واجباً، ونحن نلتزمه، وألزم عليه بأنه مصادمة الإجماع، فأجاب أنه بالنظر إلى ذات الفعل، وهذا بالنظر إلى ما يستلزمه

ونوقض بأنه يلزم أن يكون كل حرام واجباً لأن كل حرام ترك حرام
آخر وهو ضده

وأجيب بأن له أن يلتزمه باعتبار الجهتين

و هذه مسألة ثالثة من مسائل المباح ، رذ فيها المصنف على من قال إن المباح واجب .

قال: المباح ليس بواجب (عند جمهور أهل السنة) لأن المباح هو جائز الفعل و الترك ، والواجب هو لازم الفعل و ممنوع الترك ، فيستحيل جمع جواز الترك و منعه في شئ واحد، خلافاً للكعبي المعتزلي ، فإنه قال بوجوب المباح ، واحتج الكعبي بأن كل مباح ترك الحرام ، وكل ترك الحرام واجب ولو مخيراً ، فالمباح واجب ولو مخيراً، أي ولو كان واجباً اختارياً، فيلزم منه تقسيم الواجب إلى الاختياري و غير الاختياري، قيل المراد من الاختياري أن للمكلف اختياراً في أن يترك الحرام بالاشتغال بالمباح أو بالمندوب أو بالمكروه التنزيهي.

قلنا في جواب احتجاج الكعبي: الصغرى (وهي كل مباح ترك الحرام) ممنوعة (لوجهين): أمّا أولاً: فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضى ، وهو الإرادة مثلاً، فلانسلم أن ترك الحرام جاء لأجل فعل المباح، بل جاز أن يكون ترك الحرام لأجل عدم المقتضى وهو عدم إرادة (ذلك الفعل الحرام).

وهذا بناء على هذه القاعدة العقلية أن علة العدم (عدم الشيء) (قد يكون) عدم علة الوجود (وجود ذلك الشيء) فهنا ترك الحرام جاء لأجل عدم علة وجود الحرام ، وهي إرادة الحرام، وحينئذ أي إذا كان المقتضى والعلة لوجود الحرام هو الإرادة، والعلة لعدم الحرام هي عدم الإرادة لا يكون عدم الحرام مستنداً إلى فعل المباح الذي هو المانع عن وجود الحرام، بل علة عدم وجود الحرام هي عدم الإرادة. وأما (منع الصغرى) ثانياً فلأن فعل المباح إنما يكون تركاً له (للحرام) لو قصد بفعله تركه (ترك الحرام) و ذلك (أي فعل المباح لقصد ترك الحرام) ليس بلازم (من فعل المباح؛ فإنه ربما يُفعل أفعال مباحة ولا يخطر بالبال ترك الحرام) نعم، هذا من الممكن ، لو أراد أحد فعل

الحرام، ثم شرع في المباح و قَصَدَ بذلك الفعل المباح ترك الحرام، فإنه (الفعل المباح) يكون حينئذ واجباً؛ لأنه ذريعة للاجتناب عن الحرام.

ونحن نلتزمه، أي نلتزم كون ذلك المباح واجباً. لأن ذريعة الواجب (وهو الاجتناب عن الحرام) واجبة.

الرد الثاني على الكعبي، وجواب الكعبي، ثم النقض عليه.

١- أما الأول فأورد عليه على سبيل الإلزام بأنه (القول بوجوب المباح) مصادمة للإجماع وخلافه، وكل ما هذا شأنه فهو باطل، فقول الكعبي باطل، لأن فعل المكلف ينقسم إجمالاً إلى خمسة أقسام متباعدة.

٢- وأما الثاني فأجاب عنه (هذا الإلزام) الكعبي نفسه بأنه (الإجماع على أن فعل المكلف ينقسم إلى خمسة أقسام متباعدة، وأن المباح ضد الواجب) بالنظر إلى ذات فعل المباح، ومفهومه من غير اعتبار ما يستلزمه ويترتب عليه من ترك الحرام.

وهذا (أي كون المباح واجباً) بالنظر إلى ما يستلزمه المباح، وهو ترك الحرام، فالحاصل أن ترك الحرام ليس داخلياً في مفهوم المباح و جزءاً لماهيته، بل الوجوب (ترك الحرام) من لوازمه، فالمباينة باعتبار الذات، والمفهوم، والوحدة باعتبار اللازم.

٣- وأما الثالث (النقض على حجته) فإنه لو صُح ما احتج به الكعبي بجميع مقدماته (صغراه و كبراه) يلزم أن يكون كل حرام واجباً؛ لأن الشغل بكل حرام كاللواطه فيه ترك لحرام آخر هو ضده، كالزنا؛ فإنه باعتبار المحل ضد اللواطه، يعني أن المباح لأجل منعه عن الحرام إذا كان واجباً، فكل حرام صار سبباً لترك حرام آخر لا بد أن يكون واجباً، كاللواطه إذا كانت مانعة عن الرنا.

وأجيب من جانبه عن هذا النقض: له (للكعبي) أن يلتزمه (يلتزم وجوب كل حرام. ولكن) باعتبار الجهتين في الحرام: من جهة نفسه و ذاته حرام، ومن جهة ما يستلزمه من ترك حرام آخر واجب، كالضلاة في أرض مغمورة، ولوأعتبر وقيل مثل هذه التأويلات العقلية البحتة لم يبق من الأحكام الشرعية شيء بحاله، ويصير كل ما يفعله المكلف ذا جهتين، فلا يبقى الحلال حلالاً، ولا الحرام حراماً، ويلغو التقسيم.

٢٢: مسألة صيرورة المباح واجباً ولزوم النفل بالشروع

المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يجب) بالشروع، خلافاً للشافعي رحمه الله

لنا الجواز، بأن التخيير ابتداءً لا يستلزم استمراره عقلاً ولا شرعاً، والوقوع بالنهي عن إبطال العمل، فوجب الإتمام، فلزم القضاء بالافساد

وهذه مسألة رابعة من مسائل المباح، أثبت المصنف فيها أن النفل المباح (صوماً كان أو صلاةً) يصير واجباً ولازماً بسبب الشروع، ويلزم القضاء بالافساد.

قال: المباح قد يصير واجباً عندنا، كالنفل (يصير واجباً) بالشروع، خلافاً للشافعي، في لزوم النفل بالشروع، فإن النفل لا يصير واجباً بالشروع عنده، نعم، يقول الإمام الشافعي بوجوب الحج والعمرة بعد الإحرام.

والدليل لنا (الحنفية) الجواز عقلاً، والوقوع شرعاً، فأما الجواز فبأن التخيير المعتبر في مفهوم المباح ابتداءً لا يستلزم استمراره ودوامه عقلاً ولا شرعاً. بل يأتي عليه التغيير بالقرائن والدلائل، وأما الوقوع (وقوع المباح واجباً) فهو بالنهي عن إبطال العمل "ولا تبطلوا أعمالكم" فوجب (إتمام النفل) لأنه ضد الإبطال، فلزم القضاء (قضاء النفل) بالافساد.

٢٣: مسألة العزيمة والرخصة وتعريفهما

الحكم منه رخصة، وهي ما تغير من عسر إلى يسر لعذر، وهي أربعة :
الأول : ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه، كإجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه، وفيه العزيمة أولى ولومات كان ماجوراً

واعلم أن المصنف قسم الحكم أولاً إلى الأقسام الخمسة من الوجوب، والحرم، والندب والكراهة والإباحة، وذكر الأوصاف المناسبة لكل منها، والآن يريد أن يقسم الحكم إلى الرخصة والعزيمة فقال: "الحكم منه رخصة".

تعريف الرخصة : هي في اللغة : التيسير و التسهيل ، وفي الاصطلاح : هي ما تُغَيَّرُ من عسر إلى يسر لعذر .

انواع الرخصة

وهي أربعة أنواع : الأول : ما استبيح مع قيام المحزّم وقيام حكمه ، أي فعل جُعِلَ مباحاً مع قيام الدليل المحزّم وقيام حكمه (وهو الحرمة) مثاله كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الإكراه ، واختيار العزيمة فيه أولى ، ولو مات (قتل في هذه الحالة) كان ماجوراً .

والثاني : ما تراخى حكم سببه إلى زوال العذر ، كفطر المسافر والمريض ، والعزيمة فيه أولى مالم يستضر فلو مات بها أثم .

والثاني : ما تراخى حكم سبب وجوب الفعل إلى زوال العذر ، كفطر المسافر والمريض ، فإثته تأخر حكم رمضان في إيجاب الصوم إلى زوال عذر السفر عن المسافر ، وإلى زوال عذر المرض عن المريض ، والأخذ بالعزيمة فيه (في هذا النوع) أولى ، مالم يستضر المسافر أو المريض أي لو استطاع المسافر والمريض الصوم فصا ما جِئَ السفر والمرض ، فهذا أولى لهما . فلو مات لأجل الأخذ بالعزيمة أثم (يكون أثمًا)

والثالث : ما نسخ عنا تخفيفاً مما كان على من قبلنا من إصر ، كقرض موضع النجاسة ، وأداء الربع في الزكوة ، إلى غير ذلك .

والثالث : ما نسخ عنا تخفيفاً من الأحكام التي كانت فرضاً على من قبلنا من الأمم ، وإنما خففت عنا لأجل إصر أي ثقل و شدة كانت في تلك الأحكام ، مثالها : كقرض (قطع) موضع النجاسة (من الجلد والثوب) ، وكأداء الربع (ربع المال) في الزكاة ، (إذهب) إلى غير ذلك (من التكاليف الشاقة التي كانت عليهم) ، كقتل النفس لأجل قبول التوبة ، وإحراق الغنائم .

والرابع : ما سقط مع العذر مع مشروعيته في الجملة ، ويسمى رخصة اسقاط ، كسقوط حرمة الميتة للمضطر ، قالوا : تسمية الأخيرين

بالرخصة مجاز، والثالث أتم في المجازية، كالأول في حقيقته

والزابع: ماسقط (عنا حرمة) مع وجود العذر (لأجل وجود العذر) و مع مشروعيته (بقاء حرمة) في الجملة ، ويسمى هذا رخصة إسقاط، كسقوط حرمة الميتة للمضطر.

فأكل الميتة جائز للمضطر، وإن كانت الحرمة باقية و مشروعة في وقت عدم العذر، وهذا معنى قوله: "في الجملة" ، ولكن سقطت تلك الحرمة في حق المضطر لاضطراره وحاجته الشديدة ، ولوسقطت الحرمة كاملة، وبالنسبة إلى كل أحد لم تبقى الميتة حراماً.

قالوا (علماء الأصول): تسميه الأخيرين (النسخ ورخصة الإسقاط) بالرخصة مجازاً؛ (لأن تغيير الحكم من عسر إلى يسر يقتضي بحسب الحقيقة بقاء أصل الحكم وتغيير صفته ، وفي هذين القسمين قد سقط ذات الحكم ، فهو رخصة مجازاً)، والثالث (أعنى النسخ) أتم في المجازية (في كونه رخصة مجازاً؛ لسقوط ذات الحكم ، فيكون بعيداً عن المعنى الحقيقي للرخصة غاية البعد ، بخلاف الزابع ، فإن السبب فيه بقى مشروعاً في الجملة (أي في محل عدم وجود العذر) كالأول فإنه أتم) في الحقيقة من النوع الثاني، أي في كونه رخصة حقيقية؛ لأن حكم الأصل مع سببه (المحزم) لما كان باقياً في الأول ، ومع ذلك كان الإقدام على الفعل مشروعاً من غير مؤاخذه كان الأول في أعلى درجات الرخص، بخلاف الثاني فإن السبب فيه وإن كان قائماً، لكن الحكم إذا تراخى كانت العزيمة ناقصة ، فكذلك الرخصة المقابلة لها.

٢٤: المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة

قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من الرابع؛ لأن الخف اعتبر شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها، وفيه أنه إنما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك مشروعاً، لكنه مشروع بعد، وإن لم ينزع خفيه، ولهذا أبطل مسحه إذا خاض في النهر، ودخل الماء في الخف، ولا يجب الغسل

بانقضاء المدة

وأجيب بمنع صحة رواية بطلان المسح، وإن الغسل إنما لم يجب بعد النزاع لأنه قد حصل
 وردَّ بأن الرواية المذكورة في الكتب المعتمدة، كالظهيرية وغيرها، وبأن
 الإجماع على أن المزيل لا يظهر عمله في محدث طاهر بعده، بل الحق أن
 يقال: المعتبر نفي المشروعية في نظر الشارع، بأن يكون العمل به إثماً،
 وبطلان هذا ممنوع، وما قالوا: إن العزيمة أولى فالمراد بإسقاط سبب
 الرخصة

١ - قالوا سقوط غسل الرِّجْل مع الخُف من (القسم) الرابع، لأن الخُف أُعْتَبِرَ
 شرعاً مانعاً من سراية الحدث إليها (إلى الرِّجْل)، فلا تبقى ضرورة غسل الرِّجْل مع
 الخُف في المدة، فسقط غسلها (إلى أجل).

الإشكال على هذا التفرع: وفيه أنه إنما يتم لو لم يكن الغسل في الرِّجْل هناك (في
 حالة التخفيف) مشروعاً، لكنه مشروعٌ بعدُ (التخفيف أيضاً) وإن لم ينزع خفيه، ومن
 شرط رخصة الإسقاط عدم بقاء العزيمة مشروعاً لصاحب العذر، كحرمة الميتة، فإنها لم
 تبق مشروعة في حق المضطر، ولهذا (لأجل بقاء العزيمة وهي غسل الرِّجلين في حالة
 التخفيف أي العذر) يبطل مسح المتخفف إذا خاض في نَهْرٍ ودخل الماء في الخُف،
 ووصل إلى كعبيه، وأبطل المسح غسل الرِّجلين ثانياً، فكفاه دخول الماء في خفيه عن
 الغسل، فكل هذا دليل على أن سقوط غسل الرِّجل مع الخُف ليس من القسم الرابع.

وأجيب (المجيب ابن الهمام في "فتح القدير") بمنع صحة الرواية أي مَنَعَ ابن
 الهمام صحة رواية بطلان مسح المتخفف الداخل في الماء، بل هو باق على مسحه
 كما كان، وبأن الغسل (غسل الرِّجل) إنما لم يجب (بعد الخوض في الماء ثم انقضاء المدة و
 بعد نزاع الخُف) لأن الغسل قد حصل (بالخوض في الماء، فلا حاجة إلى الغسل ثانياً).

الزّد على جواب ابن الهمام وذكّر جواب آخر:

ورّد هذا الجواب أولاً بأن الرواية (رواية بطلان مسح المتخفف الخائض في الماء)

مذكورة في الكتب المعتمدة كالظهيرية وغيرها من كتب الفتوى . وثانيها أن الإجماع (منعقد) أن المزيل (مزيل الحدث كالوضوء وغسل الرجل) لا يظهر عمله وأثره في محدث طارئ بعده، أي فيمن أحدث وطراً نقض وضوئه بعد استعمال المزيل، أي كان ذلك المتخفف الخائض في الماء على الوضوء قبل الخوض في الماء، وكان وضوء رجله المسح، فلما خاض في الماء لم يزد الماء في وضوئه السابق شيئاً حسب الرواية المعتمدة، وأما في صورة انقضاء المدة ونزع الخف فإن غسل الرجلين قبل نقض الوضوء، فلا يكون الوضوء السابق و كونه متوضئاً، ولم ينقض وضوئه في ذلك الوقت، وإنما نقض وضوءه بعد انقضاء المدة ونزع الخف، فوقع غسل الرجلين قبل نقض الوضوء، فلا يكون الوضوء السابق و غسل الرجلين سابقاً مزيلاً لحدث طراً وعرض لاحقاً لأجل انقضاء المدة ونزع الخف.

الجواب الحق عن ذلك الإشكال : بل الحق في الجواب أن يقال : المعتمد في رخصة الإسقاط نفي مشروعية العزيمة في نظر الشارع، بأن يكون العمل به (بالحكم الأصلي أي العزيمة) إثماً، لأن لا يكون كافياً في إسقاط الوجوب و تفرغ ذمة المكلف، بل يكون مؤذياً للموجب، آثماً بفعل العزيمة المتروكة لأجل العذر، كالمسافر الذي أتم صلاة الظهر أو العصر، فإنه قد فترغ ذمته عن الفرض، وصار آثماً بالعمل بالعزيمة، (باتيان الركعتين الآخرين) وبطلان نفي المشروعية بهذا المعنى ممنوع، قال المصنف في شرح هذه العبارة: لأنه لا يلزم من بطلان المسح إذا خاض في الماء بطلان وجوب غسل الرجل بانقضاء المدة (ولا يلزم) كون الغسل مشروعاً في مدة المسح وبقاء حكمه.

ولما ورد أن نفي مشروعية العزيمة يقتضي عدم جواز فعلها، وقد قال الفقهاء بأولوية الاتيان بالعزيمة؟

أجاب عنه بقوله: وما قالوا إن العزيمة أولى، فالمراد بإسقاط سبب الرخصة، أي الإتيان بالعزيمة أولى لأجل إسقاط سبب الرخصة وهو نزع الخف، لا عند بقاء سبب الرخصة وكون الخف في رجله.

٢٥: مسألة عقلية الصحة وشرعيتها في العبادات

الحكم بالصحة في العبادات عقلية؛ لأنها استتباع الغاية، وهي في

العبادات عند المتكلمين موافقة الأمر، وإن وجب القضاء، كالصلاة بظن الطهارة، وعند الفقهاء كونه مسقطاً لوجوب القضاء تحقيقاً أو تقديرًا، كما في الأداء، وبعد ورود الأمر، يعرف ذلك بلا توقف، وقد ظن أنها من أحكام الوضع

وقيل بمعنى الموافقة عقل، وبمعنى الإسقاط وضعي

أقول: الإسقاط فرع التمامية، وهو بالموافقة، وهو عقل

وقيل: في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن ترتب الثمرات على العقود موقوف على التوقيف البتة

أقول: جعل العقود أسباباً لاريب أنه مع الوضع، لكن الصحة هو الاتيان بها كما جعلها، وذلك هو المناط لاستتباع الثمرة، وهو بعد الشرع يعرف بالعقل، فتأمل

واعلم أولاً: أن الغاية عبارة عن مقصد الفعل وفائدته التي تحصل وتجد في نهاية الفعل، ثم ذلك الفعل على نوعين: من العبادات، كالصلاة والصوم. ومن المعاملات، كالبيع والشراء. ثم اختلف العلماء أولاً في غاية العبادات أنها ماهي؟ وثانياً أن الحكم بصحة (فعل المكلف عبادة كان أو معاملة) عقلن أو شرعن؟ فبناءً على هذين التمهدين قال المصنف: الحكم بالصحة في العبادات عقلن، لأنها (أي الصحة) استتباع الفعل واستلزامه الغاية وفائدة مشروعيتها، (ثم ذكر الاختلاف في غاية الفعل وقال: وهي (غاية الفعل) في العبادات. (١) عند المتكلمين موافقة (الفعل المأمور به) الأمر (أمر الشارع أي كون الفعل المأمور به موافقاً لأمر الشارع هي غاية العبادات عند المتكلمين) وإن وجب القضاء (في بعض الضور لعدم موافقة أمر الشارع وعدم ترتب الغاية في الحقيقة) كصلاة من صلى بظن الطهارة، ثم ظهر أنه كان محدثاً أو غير طاهر الثوب أو غير طاهر البدن، فيجب عليه القضاء.

*(٢) والغاية عند الفقهاء كون الفعل مسقطاً لوجوب القضاء، كما في الأداء، تحقيقاً، فيما كان له قضاء، كصلوات الخمس والصوم، أو تقديرًا فيما لا يكون له قضاء،

كصلاة العيد وصلاة الجمعة .

وبعد ورود (أمر الشارع) يعرف ذلك (كونه مسقطاً) بلا توقف على الشرع، كما إذا ورد أمر الشارع بأداء الصلاة، فإذا أدى الصلاة بشرائطها وأركانها كانت مسقطاً للقضاء، فلا يتوقف ذلك على الشرع.

وقد ظنَّ أنها (صحة الفعل) من أحكام الوضع، أي من الأحكام الوضعية، دون التكليفية، لأن الصحة عبارة عن استتباع الفعل الغاية واستلزامها الفائدة، وإنما يكون الاستتباع بإتمام الفعل، وبأقوى الإتمام بفعل جميع الأركان والشروط، والشروط والأركان من جملة الأحكام الوضعية، فتكون الصحة من الأحكام الوضعية.

(٣) وقيل الصحة بمعنى موافقة أمر الشارع حكمها عقلي، وبمعنى الإسقاط (إسقاط القضاء) حكمها وضعي شرعي، ثم اعترض على القول: بأنها بمعنى الإسقاط وضعي، وقال: أقول: الإسقاط (إسقاط القضاء) فرع الاتمام، وهو يعرف بالموافقة لأمر الشارع، وهو (الموافقة) عقلي (لا وضعي).

(٤) وقيل (حكم الصحة) في المعاملات وضعي اتفاقاً، لأن الغاية والغرض من المعاملات (كالبيع والشراء والنكاح) ترتب الثمرات (كترتب الملك وتملك البضع) على العقود (عقد البيع والنكاح والإجارة) وذلك الترتب موقوف على التوقيف من الشارع البتة، فيكون وضعياً.

أقول النع الغرض منه هو الرد على القول بأن حكم الصحة في المعاملات وضعي، وتفصيله أن في المعاملات أمرين:

(١) بجعل العقود أسباباً لترتب الثمرات عليها، ولا ريب أنه (هذا الجعل) من وضع الشرع يعرف من الشارع،

(٢) وصحة العقود والمعاملات ليست عبارة عن جعلها أسباباً للثمرات الحاصلة منها، بل صحة العقود عبارة عن الإتيان بها كما جعلها الشارع، ووضع لها طرقاً، وذلك الإتيان الموافق لتفصيل الشارع هو المناط الذي توقف عليه ترتب الثمرات.

وهذا معنى قوله: لكن الصحة، (في العقود) هو الإتيان بها كما جعلها ووضعها

الشارع، وذلك هو المناط لاستتباع واستلزام الثمرات، وهو (الإتيان كما جعلها الشارع) يكون بعد الشرع ويعرف بالعقل.

قوله: فتأمل، فيه إشارة إلى أن ههنا جزئيات وكلّيات وصحة الجزئيات بالمطابقة للكلّيات، وصحة الكلّيات بالجعل من الشارع، وكذلك في العبادات، فصحة الجزئيات بالموافقة مع الكلّيات، وصحة الكلّيات بموافقة الأمر (أمر الشارع) يعني أن في انعامات والعقود كليّات، كعقد البيع والنكاح، وجزئيات كبيع زيد ونكاح عمرو، فصحة العقود الجزئية بالمطابقة للكلّيات، وصحة الكلّيات بالموافقة لأمر الشارع، فحكم صحة الجزئيات عقلي، وحكم صحة الكلّيات وضعي.

الباب الثالث

في المحكوم فيه ، وهو فعل المكلف

المحكوم فيه : هو فعل المكلف الذى حَكَمَ الشارع فيه ، أى في شأنه بالوجوب ، أو الحرمة ، أو الندب ، أو الكراهة أو الإباحة ، أو نقول هو الفعل الذى تعلق به خطاب الله تعالى اقتضاء أو تخييراً.

(١) مسألة فى عدم جواز التكليف بالمتنع لذاته أو لغيره

لا يجوز التكليف بالمتنع مطلقاً ، كالجمع بين الضدين أو من المكلف ، كخلق الجوهر من القدرة الحادثة ، وجوز الأشعرية واختلفوا في وقوعه و أما المتنع عادة ، كحمل الجبل ، فيجوز عقلاً ، خلافاً للمعتزلة ، ولا يجوز شرعاً ، لقوله تعالى ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ والإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع

لنا لو صح لكان مطلوباً ، والطلب موقوف على تصور وقوعه ، كما طلب وإلا لما طلب ذلك ، بل شئ آخر ، وهذا ضرورى ، وتصور وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة ، وهذا في التكليف الحقيقى والطلب حقيقة

وأما الصورى بأن يتلفظ (الشارع) بصيغة الأمر ، ويقول أوجد المحال أو آت باجتماع النقيضين ، فما هو إلا كقولك : اجتماع النقيضين واقع وإنما قيل بامتناعه لمدرک آخر لو تم ذلك المدرک لتم ، فتدبر

واعلم أن المراد بالمتنع هنا فعل يستحيل صدوره عن المكلف ، إما لذاته ، أو

لغيره، أو لعدم علمه تعالى بصدوره عن المكلف، فعلم من هذا أن الممتنع على أربعة أقسام:

- ١ - ممتنع لذاته، كالجمع بين الضدين.
- ٢ - وممتنع بالنسبة إلى قدرة المكلف، كخلق الأجسام (التي عبر عنها بخلق الجواهر)

٣ - وممتنع عادة كحمل الجبل.

٤ - وممتنع لأجل علمه تعالى بأنه لا يقع،

فذكر المصنف تحة عنوان (المسألة) حكم هذه الأنواع الأربعة :

١ - لا يجوز التكليف بالفعل الممتنع مطلقاً (سواء كان امتناعه لذاته) كالجمع بين الضدين (العدم والوجود) أو كان امتناعه من أجل عدم قدرة المكلف عليه، كخلق الجواهر (والأجسام) (فإنه ممتنع) من القدرة الحادثة (كقدرة الإنس و الجن والملك) وجوز الأشعرية التكليف (بالنوعين الأولين من الممتنع) واختلفوا (الأشاعرة) في وقوعه (وقوع التكليف بالممتنع شرعاً، ولكن لم يأتوا بالمثال في صورة الوقوع)

٢ - وأما (النوع الثالث) الممتنع عادة، كحمل الجبال فيجوز عندنا التكليف به عقلاً، خلافاً للمعتزلة (فإنهم لا يقولون بجواز التكليف بالممتنع العادي عقلاً) ولا يجوز عندنا (التكليف بالممتنع العادي شرعاً، ودليل عدم جواز التكليف بالأنواع الثلاثة قوله تعالى: (لا يكلف نفساً إلّا وسعها)

٣ - وأما النوع الرابع (الممتنع لأجل علمه تعالى بعدم وقوعه) فالإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى أنه لا يقع - كتكليف أبي جهل وأمثاله ممن ماتوا على الكفر، وقال تعالى في حقهم : (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) وكان هؤلاء مكلفين بالإيمان بالتوحيد والرسالة والقيامة.

دليل الماتريدية و محققى الأشاعرة

(والدليل) لنا (أنه) لو صخ التكليف بالممتنع بنوعيه، لكان ذلك الممتنع مطلوباً (من المكلف) والطلب (أولاً، والإتيان به ثانياً) موقوف على تصور وقوعه كما طلب

(أي في حالة الاستحالة و امتناع الوقوع) وإلا (وإن لم يُطلب بحالته الأصلية) لما طلب ذلك الممتنع ، بل طُلِبَ شيء آخر غيره (فكان الطلب لشيء ، وجاء المطلوب شيء غيره ، وهذا) وجود غير المطلوب في هذه الصورة (ضروري) وبديهى لا يحتاج إلى دليل و برهان ،) و تصور (إمكان) وقوع المحال من حيث هو محال في الخارج باطل بالضرورة و البداهة . وهذا أي بطلان وقوع المحال (من حيث هو محال) في الخارج إنما يكون في التكليف الحقيقى والطلب حقيقةً ، وأما التكليف الضورى و الطلب الظاهرى بأن يتلفظ الأمر المكلف بصيغة الأمر (من غير إرادة الطلب) و يقول : "أوجد المحال ، أو اثبت باجتماع النقيضين " فهاهو ، أي فما يكون هذا الأمر والتكليف الضورى إلا كقولك : " اجتماع النقيضين واقع " فيكون أمراً و تكليفاً بإيجاد هذه الجملة صورة في اللفظ والكلام فقط ، دون الحقيقة والواقع حتى يلزم المحال .

وجه منع التكليف بالمحال فى الحقيقة

وإنما قيل بامتناع التكليف بالمحال لمدرک (لسبب إدراك) ودليل آخر، وهو أن التكلم بما لا يفيد هل هو نقص فيستحيل عليه تعالى كما عليه الأكثر أم لا؟ هذا هو قول المصنف في تعليقه، وأما عندي (عند الشيخ المارتونكى) فالمدرک هو ما ذكرث (وهو عدم قدرة المكلف، واستحالة صدور الفعل عنه، ولزوم العبث، وأن التكلم بما لا يقصد نقص، ومستحيل عليه تعالى) فلو تم ذلك المدرک والدليل تم الامتناع ، وإلا فلا .

وقوله : " فتدبر " فيه إشارة إلى الجواب عن لزوم العبث والنقص بتكلم ما لا يقصد به شيء ، بأن الأمر و التكليف قد يكون لإيجاد الفعل ، وقد يكون لتعجيز المأمور به كما في قوله تعالى : ﴿ قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم ﴾ .

أبحاث (إشكالات) بعض الأفاضل

على هذا المسلك والجواب عنها

ولبعض الفضلاء أبحاث على هذا المسلك، أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً ،
والأن نفصله تفصيلاً ، فقال أولاً : إن تصور وجود المحال غير لازم

أقول: ذلك مكابرة، إذ لا معنى للطلب إلا استدعاء حصوله
وأشكل الفاضل ميرزا جان في "تعليقه" على "شرح مختصر ابن الحاجب" على
هذا المسلك، أي القول بعدم جواز التكليف بالمتنع، وقدح على دليل الامتناع من
خمسة أوجه:

- ١- الأول: أن تصوّر وجود المحال غير لازم للطلب والتكليف،
- ٢- والثاني: أن تصوّر المحال بوجه ما كافٍ للطلب،
- ٣- والثالث: أنا سلّمنا ذلك (أن التكليف بالمحال لا بدّله من تصوّر وجود
المحال) لكن لا نسلم استحالة تصوّر المحال واقعاً؛ لأن تصوّر العقل ماهية المحال
متصفة بالوجود (سواء اتصف به في الواقع أم لا؟) ليس بمحال.
- ٤- والرابع: أن في الأمر بالضلالة لم يتصورها (المكلف) متصفة بالوجود في
الواقع؛ إذ لم توجد الضلالة بعد.
- ٥- والخامس: أن قولنا: "اجتماع النقيضين محال" يستلزم تصوّر المحال مُثبتاً
لأن ثبوت شيء (كالمحال) لشيء آخر وهو (اجتماع النقيضين فرع ثبوت ووجود المُثَبِّت
له في الذهن)

جواب المصنف عنها إجمالاً وتفصيلاً

(أما إجمالاً فقال المصنف وقد) أشرنا إلى اندفاعها إجمالاً، ثم قال في "تعليقه":
أما الإشارة إلى اندفاع (الإشكال) الأول والثاني فبقوله: "موقوف على تصوّر وقوعه كما
طُلِبَ"، وإلى اندفاع (الإشكال) الثالث (فبقيد الحثيثة) في قوله "وتصوّر وقوع المحال
من حيث هو محال" وإلى اندفاع (الإشكال) الرابع فبقوله: "تصوّر وقوع المحال باطل"
فإنه يفهم منه أن تصوّر وقوع الممكن ليس كذلك، وإلى اندفاع الخامس فبقوله: "في
الخارج باطل".

وأما تفصيلاً فقال: والآن نفضّل تفصيلاً ما، فقال الخصم أولاً: إن تصوّر وجود
المحال غير لازم للطلب والتكليف.

أقول في الجواب: ذلك مكابرة؛ إذا لامعني للطلب إلا استدعاء حصول الشيء ووجوده.

وثانياً: إن التصور بوجه ما كاف
أقول: علم الشيء بالوجه هو العلم بالوجه حقيقة، إذ لا علم إلا
بالكنه، فكان المطلوب هو الوجه، وقد فرض أنه غيره، كيف لا، والمحال
إنما هو ذو الوجه، لا الوجه

وقال ثانياً: إن التصور بوجه ما كاف للطلب.

أقول في الجواب: علم الشيء بالوجه هو علم الوجه (علم وجه ذلك الشيء و
وصفه) حقيقة؛ إذ لا علم بنفس ذلك الشيء إلا بالكنه، فكان (صار) المطلوب (في
التصور بالوجه) هو الوجه، وقد فرض أن المطلوب غير الوجه وهو ذو الوجه، كيف
لا يكون المطلوب غير الوجه؟ والمحال (المتصور) إنما هو ذو الوجه دون الوجه.

وثالثاً: إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود، سواء اتصفت في
الواقع أم لا، ليس بمحال
أقول: لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من
حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج فإن
الكلام في الطلب الحقيقي

وقال الخصم ثالثاً: إن تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود، (سواء
اتصفت في الواقع أم لا) ليس بمحال.

أقول في الجواب: لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة، بل المقصود أن المحال من
حيث أنه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده إيقاعاً في الخارج، فإن الكلام في الطلب
الحقيقي.

ورابعاً: أن في الأمر بالصلاة لم يتصورها متصفة بالوجود في الواقع، إذ لم توجد بعد

أقول: تصورهما على ماسيق، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها

وقال رابعاً: إن في الأمر بالصلاة لم يتصورها الأمر متصفة بالوجود في الواقع، إذ لم توجد بعد.

أقول في الجواب: إن تصورهما على ماسيق، لأن ماهيتها لا تنافي ثبوتها.

وخامساً: إن قولنا: "وجود النقيضين محال"، يستلزم تصور المحال مثبتاً
أقول: الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد، كما حققناه في "السلم"،
على أنه فرق بين تصوره إيقاعاً، وبين تصوره مطلقاً، فتدبر

وقال خامساً: إن قولنا: "وجود النقيضين (في محل واحد) محال" يستلزم تصور
المحال مثبتاً (في إثبات محمول هذه القضية لموضوعها)

أقول في الجواب: الحكم (في هذا القول) على الطبيعة (طبيعة الوجود) باعتبار
الفرد، كما حققنا هذا البحث في "السلم" وأشار إلى الجواب الثاني وقال: على أنه فرق
بين تصوره (تصور المحال) إيقاعاً، وبين تصوره مطلقاً، (سواء كان إيقاعاً أو سلباً، ثم
أشار إلى صعوبة البحث وقال: "فتدبر".

أدلة القائلين بجواز التكليف بالمتنع وقوعه

قالوا أولاً: لولم يصح لم يقع، وقد وقع؛ لأن العاصي مأمور، وقد علم
الله تعالى أنه لا يقع، وخلاف علمه ممتنع، وكذلك من علم بموته،
ومن نسخ عنه قبل تمكّنه

والجواب: أنه لا يمتنع تصور الوقوع منه، بل يفيد أن الواقع عدم
الوقوع، فإن العام تابع للمعلوم، وليس سبباً له

واستدل الأشاعرة القائلون بجواز التكليف بالمتنع من وجهين:

قالوا أولاً: لو لم يصح التكليف بالمتنع لم يقع التكليف به شرعاً، وقد وقع؛ لأن العاصي (الذي لا يؤمن، وقد علم الله عدم وقوع إيمانه) مأمور بالإيمان بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، ولا شك أن خلاف علمه تعالى (إيمان العاصي) ممتنع (بالغير)، وكذا إيمان من علم الله تعالى أنه يموت قبل الإيمان، وعمل من نُسِخ عنه (نخسون صلوات) قبل تمكنه للعمل بها (ممتنع بالغير) وقد كلفهم الله بالإيمان والعمل بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم. ولكن أخبر عن عدم إيمانهم بقوله: (لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون).

والجواب الأول عن دليلهم: أنه لا يمتنع تصور وقوع الفعل من العاصي (في ذاته) بل يفيد خبره تعالى عن عدم إيمانهم أن الواقع منه عدم وقوع فعل الإيمان؛ فإن العلم تابع للمعلوم وحال عنه، والمعلوم له تعالى هو عدم وقوع إيمانهم، لا امتناع صدور الإيمان عنهم وإمكانه، وليس علمه تعالى سبباً لامتناع صدور الإيمان عنهم، أو إمكانه، بل علمه سبب لإخباره، فَعَلِمَ الله عدم صدور الإيمان عنهم وأخبر عنه.

وما قيل: إنه يلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع؛ فإن العلم حاك عن الواقع المحقق، وأيضاً يستدعي أن يكون كل تكليف تكليفاً بالمحال، لوجوب تعلق العلم بأحد النقيضين، وخلاف العلم محال، فهو إما واجب أو ممتنع، ولا شيء منهما بمقدور

واعترض الفاضل ميرزا جان بأن القول بجواز وإمكان صدور الفعل المأمور به عن العاصي مع علمه تعالى بعدم وقوعه عنه مستلزم لعدم علمه تعالى بجواز الوقوع عنه وإمكانه،

فأجاب عنه المصنف بقوله: وما قيل: إنه يلزم من جواز وإمكان الفعل المأمور به من العاصي جواز عدم علمه تعالى وجهله (والعياذ بالله) لأنه أخبر بعدم صدوره عنه، فهو ممنوع؛ فإن العلم حاك (يحكى) عن الواقع المحقق في نفس الأمر، وهو عدم صدور المأمور به عن العصاة، ولا يحكى عن الواقع والموجود المقدر، وهو أن العاصي

لو أراد الفعل ولم يمنعه مانع فصدور الفعل عنه ممكن. فلا يلزم الجهل.

والجواب الثاني عن دليلهم: وأيضاً يستدعى (جواز التكليف بالمحال ووقوعه) أن يكون كل تكليف تكليفاً بالمحال، ولا يمكن وقوع التكليف قط، لوجوب تعلق علمه تعالى بأحد النقيضين (وقوع الفعل المأمور به أو عدم وقوعه) وخلاف علمه تعالى (سواء كان وقوعه أو عدم وقوعه) محال، للزوم الجهل في حقه تعالى، فأحد النقيضين (كوقوع الفعل) إذا تعلق به علمه تعالى فهو واجب وعدمه محال، وإذا تعلق علمه تعالى بنقيضيه الآخر، وهو عدم الوقوع، فيكون وقوعه مُتَنَبَّعاً، ولا يكون شيئاً منها مقدوراً للعبد، أما الواجب (وقوع الفعل) فلا ستحالة نقيضه (وهو عدم وقوع الفعل) فيكون المكلف مضطراً في صدور الفعل عنه، وأما عدم وقوع الفعل فلاجل تعلق علمه تعالى به، فيكون عدمه ضرورياً، ويكون وقوعه محالاً خارجاً عن قدرة المكلف، فلم يبق أحد النقيضين مقدوراً للمكلف.

٢: مسألة كون القدرة مقارنة مع الفعل ،

وكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى

واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل، وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فألزموا عليه تكليف المحال، بل التزموا

واعلم أن الأشعري ذهب إلى أن القدرة مع الفعل لا قبله، وأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى، فأثبت الإمام أبو الحسن الأشعري أصليين :

الأول: أن قدرة المكلف على فعل ما تكون مقارنة مع وجود الفعل وصدوره عنه لا قبله ، والثاني: أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته ، لقوله تعالى : ﴿خلقكم وماتعملون﴾

فألزم أتباع الأشعري (بناء على هذين الأصلين) عليه (على إمامهم) تكليف المحال، أي ألزموا عليه القول بجواز التكليف بالمحال، بل التزموا على أنفسهم القول بجواز التكليف بالمحال أيضاً.

أما لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول (كون القدرة مع الفعل) فلأنه لما لم تكن القدرة قبل الفعل، وحال التكليف الذي هو قبل الفعل صار الفعل عند التكليف غير مقدور للعبد ومستحيلًا بالنسبة إليه، وأما لزوم التكليف بالمحال من الأصل الثاني (كون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى) فلأن أفعال العباد إذا كانت مخلوقة لله تعالى وتحت قدرته لم تكن مقدورة للمكلف، فاستحالت صدورها منه، بل التزمت الأشعرية التكليف بالمحال على أنفسهم، يعنى يقولون: لا بأس به، وأقوال الإمام الأشعري المنقولة عنه في كتب الكلام والأصول تدل على جوازه عنده.

جواب المصنف عما ألزموا على الأشعري

والحق أنه ليس بلازم، أما من الأول فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع، حتى يتحقق الامتثال، لا زمان التكليف
وأما من الثاني فلأن التكليف عنده لا يتعلق إلا بالكسب، لا بالإيجاد، وفيه كلام في الكلام

قال: والحق أنه ليس بلازم (من الأصلين المذكورين) فالتزامهم من غير لزوم، فأما عدم لزوم التكليف بالمحال من الأصل الأول، فلأن القدرة إنما تجب في زمان الإيقاع الفعل، وفي حين إيجاده، حتى يتحقق الامتثال بإتيان الفعل، ولا يجب وجود القدرة في زمان التكليف، فلم يلزم التكليف بما هو غير مقدور حين إيجاد الفعل.

وأما عدم اللزوم من الأصل الثاني فلأن التكليف عنده (عند الشعري) لا يتعلق إلا بالكسب (دون الخلق) وهو (الكسب) فعل مقدور للمكلف، ولا يتعلق التكليف بالإيجاد والخلق الذي هو غير مقدور له، وفي تعلق التكليف بالكسب دون الخلق كلام دقيق في علم الكلام طويل ذم له.

الدليل الثاني للأشاعرة على جواز التكليف بالمتنع

وثانيًا: كلف الله أبا جهل بالإيمان، وهو التصديق بما جاء به النبي ﷺ، ومنه (من الإيمان) أنه لا يصدق، فقد كلفه بأن يصدقه في أن لا

يصدق، وهو إنما يكون بانتفاء التصديق، إذ لو كان لعلم
والجواب أن لا تكليف إلا بالتصديق في أحكام الشرع، وعدم
التصديق إخبار منه تعالى إليه، ولا يخرج الممكن عن الإمكان بعلم
أو خير

وقالوا (المجوزون التكليف بالمحال) ثانياً: (وقد) كلف الله تعالى أبا جهل
بالإيمان، وهو التصديق (بجميع) ما جاء به النبي ﷺ، ومما جاء به النبي ﷺ أن أبا جهل
لا يصدق بما جاء به ﷺ، فقد كلف الله أبا جهل بأن يصدق النبي ﷺ في أنه لا يصدق فيه
جاء به، وهو (أي تصديقه) إنما يكون بانتفاء تصديقه، أي تصديقه في أن لا يصدق
يستلزم أن لا يصدق؛ إذ لو كان منه التصديق لعلمه؛ لأن كل عاقل يعلم التصديق
الواقع منه إذا توجه إليه فلا يعادي النبي ﷺ.

والجواب عنه: أنه لا تكليف لأبي جهل وأمثاله (من العصاة) إلا بالتصديق في
أحكام الشرع، بأنها من عند الله وبأخباره بالبعث والنشور، والجنة والنار، وعذاب
القبر، وعدم التصديق إخبار منه تعالى إلى النبي ﷺ، وأبو جهل غير مكلف بتصديق هذا
الإخبار، فلم يكلف بتصديق عدم تصديق فلا استحالة، ولا يخرج التصديق الممكن
عن الإمكان بعلمه تعالى وإخباره.

نقل جوابان آخران والرد عليهما

وما قيل: لو علم (أبو جهل) يسقط عنه التكليف ممنوع، فإن الإنسان لم
يترك سدى

قيل في الجواب: إنه مكلف بالتصديق بالجميع إجمالاً، والتصديق بعدم
التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً
أقول: التصديق بالجميع إجمالاً محال منه؛ لأنه يتحقق التصديق منه،
وفرض أنه لا تصديق منه، فتدبر

(١) وما قيل في الجواب عن الدليل الثاني للأشعري: لو علم أبو جهل أنه

لا يصدق النبي صلى الله عليه وسلم لسقط منه التكليف (ف) ممنوع و باطل، فإن الإنسان لم يترك سدي و مهملاً، حتى سقط عنه التكليف بحالٍ ما (غير الأعذار المانعة عن التكليف) فلا يسقط عنه التكليف أبداً.

(٢) وقيل في الجواب عن ذلك الدليل إنه مكلف بالتصديق بالجميع (بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم) إجمالاً، فهو مكلف أيضاً بتصديق عدم تصديقه إجمالاً، و تصديقه بعدم التصديق إنما يستلزم عدم التصديق إذا كان تفصيلاً.

(قال المصنف في الرد عليه) أقول: التصديق بالجميع إجمالاً محال منه (من أبي جهل و أمثاله) لأنه يتحقق التصديق منه حينئذٍ، وقد فرض أنه لا تصديق منه، لأنه قد فرض أن التصديق تعلق بعدم التصديق.

وقوله " فتدبر " إشارة إلى صعوبة المقام ودقته، وإلى العلم بانطباق الإجمال والتفصيل.

٣: مسألة تكليف الكافر بالفروع

الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية، خلافاً للحنفية، وقيل خلافاً للمعتزلة، وقيل بالنهي فقط وأما في العقوبات والمعاملات فاتفق بعقد الذمة وفي "التحرير" ذلك مذهب مشايخ سمرقند، ومن عداهم متفقون على التكليف بها

١. الكافر مكلف بالفروع عند الشافعية كالصلاة والصوم.

٢- خلافاً للبخاريين من الحنفية، وهؤلاء جمهورهم، كما ذكر الأسنوي في شرح المنهاج، وهم لا يقولون بتكليف الكافر بالفروع، بل بالاعتقاد فقط كما سيأتي.

٣- وقيل خلافاً للمعتزلة (أيضاً) في تكليف الكافر بالفروع.

٤- وقيل الكافر في الفروع مكلف بالنهي فقط، أي مكلف بالعمل بالمنهيات بأن يجب عليهم ترك المنهيات، فيؤخذون بالإتيان بها فقط. وأما التكليف بالعقوبات

و المعاملات (كالحدود والقصاص والبيوع والنكاح والإجازات) ففيه اتفاق بيننا و بينهم بعقد الذمة، فإن كون الكافر ذمياً ذا عهد و مطيعاً لأهل الإسلام يقتضي أن تقام عليهم العقوبات و تُجرى عليهم المعاملات، كما تقام و تُجرى علينا، ولا يلزم منه أن يكونوا مكلفين ديانة حتى يترتب عليهم المواخذه في الآخرة بفعل الحرام، وارتكاب العقد الفاسد.

وفي "التحرير" لابن المهام ذلك (عدم تكليف الكافر بالفروع) مذهب مشايخ سمرقند (من الحنفية) فاتفق مشايخ بخارا و سمرقند على عدم تكليف الكافر بالفروع.

٥- ومن عداهم (سوى مشايخ سمرقند من الحنفية) متفقون على تكليف الكافر بها (بالفروع).

و إنما اختلفوا (أي اختلف من عدا مشايخ سمرقند من الحنفية) في أنه (تكليف الكافر) في الأداء (أداء الفروع) كما التكليف باعتقاد الفروع، بمعنى كما أن الاعتقاد لوجوب العبادات و الفروع واجب على الكافر، كذلك أداء تلك العبادات أمضاً واجب عليه. أو أن تكليف الكافر في حق الاعتقاد فقط دون الأداء والعمل؟

الاختلاف في أن الكافر مكلف باعتقاد الفروع و أدائها

أو باعتقادها فقط؟

وانما اختلفوا في أنه في حق الأداء كالاعتقاد، أو الاعتقاد فقط، فالعراقيون بالأول كالشافعية، فيعاقبون على تركهما، والبخاريون بالثاني، فعليه فقط، وليست محفوظة عن أبي حنيفة وأصحابه، وانما استنبطوها

١- فالعراقيون من الحنفية قالوا: إن الكفار مكلفون بالأول، (بالاعتقاد والأداء) كالشافعية القائلين بالتكليف بهما (بالاعتقاد والأداء) فيعاقبون على تركهما.

٢- والبخاريون منهم يقولون بأنهم مكلفون بالثاني، أي بالاعتقاد فقط، دون الأداء، فيعاقبون على ترك الاعتقاد فقط دون ترك الأداء، وهذا معنى قوله: " فعليه

فقط"، أي فيؤاخذون على ترك الاعتقاد فقط، وليست هذه المسألة (مسألة التكليف بالاعتقاد و الأداء أو الاعتقاد فقط) محفوظة و منقولة (عن المتقدمين) أبي حنيفة وأصحابه، وإنما استنبطها البخاريون من قول محمد في المبسوط (في مسألة) وهي من نذر صوم شهر، ثم ارتد لم يلزمه ذلك الصوم بعد ما آمن، فعلم أن الكفر يبطل وجوب أداء العبادات، وفي فقهننا الحنفى مثل هذه المسألة المستنبطة من أقوال الأئمة كثيرة جداً.

أدلة النافى تكليف الكافر بالفروع

أولاً: لو صح لصحت منه، لموافقة الأمر، واللازم باطل اتفاقاً، قلنا منقوض بالجانب، والحل أنه بالشرط، كالمحدث
وثانياً: لأمكن الامتثال، وفي الكفر لا يمكن، وبعده لا طلب
قلنا: ممكن حين الكفر، وإن لم يمكن بشرط الكفر، والضرورة
الشرطية لاتنافى الإمكان الذاتى، وينقض بالإيمان
وثالثاً: لوجب القضاء ولا يجب اتفاقاً
قلنا: الملازمة ممنوعة، فإن الإسلام يجب ما قبله، فهو كأنه قضاء عن الكل، أو أنه بأمر جديد

واستدلّ النافون لتكليف الكافر بالفروع بثلاثة أوجه: ولهذا قال المصنف:

١ - (والدليل) للنافى أولاً: أن (تكليف الكافر بالفروع) لو صح لصحت تلك الفروع (أي يلزم صحة أدائها) منه، لموافقة الأمر (أمر الشارع المكلف) إذ الصحة هي موافقة أمر الشارع، واللازم (صحة أداء تلك الفروع من الكافر) باطل اتفاقاً بين النافين والمثبتين؛ إذ صحتها موقوفة على الإيمان.

قلنا (في رد دليل النافى) إنه منقوض بالجانب فإنه مكلف بالصلاة حين الجنابة، ولا تصح أداء صلواته مع الجنابة (كما لا يصح أداء صلاة الكافر مع الكفر)، فعدم صحة الأداء لا ينافى التكليف، والحل من جانب النافى أنها أي صحة الفروع من الكافر إنما تكون بالشرط وهو الإيمان، كالمحدث فإنه مكلف بالصلاة بشرط الطهارة، كما يكون

الجنب مكلفاً بالضلاة بشرط الظهارة .

٢- والدليل له (لناني) ثانياً: أنه لو صح تكليف الكافر بالفروع لأمكن الامتثال بتلك الفروع؛ لأن الإمكان شرط التكليف فلا ينفك عنه، والامتثال من الكافر ليس بممكن؛ لأن إمكان الامتثال لا يخلو عن الحالين: إما أن يكون حال الكفر، أو يكون حال الإسلام وترك الكفر، وفي حال الكفر لا يمكن الامتثال، لأنه لا بد في الامتثال من النية، ونية الكافر غير معتبرة، وكذلك لا يمكن الامتثال بعد ترك الكفر واختيار الإسلام أيضاً، لأن الكافر إذا أسلم لا يُطلب منه قضاء ماضى من الواجبات؛ لأن الإسلام يهدم ما كان قبله من الذنوب والواجبات البدنية والمالية. فسقط عنه الأمر والامتثال، فإن الامتثال فرع الأمر.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل: إننا لنسلم أن الامتثال حال الكفر غير ممكن، بل هو ممكن حين الكفر أيضاً لأن ثبوت الكفر له ليس بضروري، وإن لم يمكن بشرط وجود الكفر، وضرورة عدم الامتثال بشرط الكفر لاتنافي الإمكان الذاتي، أي كون الامتثال ممكناً بالذات، وهذا شرح قوله: "والضرورة الشرطية لاتنافي الإمكان الذاتي" نظيره: كل كاتب متحرك الأصابع بضرورة مادام كاتباً، فثبوت تحريك الأصابع للكاتب ضروري بشرط وصف الكتابة، وأما في حد ذاته فسلب تحريك الأصابع عنه ممكن إذالم يكن فيه وصف الكتابة. وينتقض دليل الناني بالتكليف بالإيمان، فإن الامتثال بالأمر بالإيمان في حال الكفر غير ممكن، وبعد الإيمان وزوال الكفر طلب الإيمان والأمر به طلب تحصيل الحاصل.

٣- والدليل له ثالثاً: أنه لو صح تكليف الكافر بالفروع لكانت تلك الفروع مطلوبة من الكافر. وإذا كانت مطلوبة لوجب القضاء عليه، أي قضاء الفروع على الكافر بعد الإسلام، ولا يجب القضاء على الكافر بعد إسلامه اتفاقاً؛ لأن الإسلام يهدم ما كان قبله.

قلنا في الجواب عن هذا الدليل: الملازمة (لزوم القضاء على الكافر لأجل كونه مكلفاً بالفروع) ممنوع فإن الإسلام يجب ويقطع ما كان قبله من الخطايا والذنوب،

فهو (قبول الإسلام) كأنه قضاء عن كل (جميع) ماترك من الأوامر والنواهي حالة الكفر .
أو نقول في الجواب: إن القضاء يجب بأمر جديد، ولم يرد أمر جديد لوجوب
القضاء على الكافر بعد إسلامه .

أدلة مثبتة تكليف الكافر بالفروع

وللمثبت الآيات ﴿لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين﴾ أي
الزكاة و﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ ، ﴿ولله على
الناس حج البيت﴾ إلى غير ذلك والتأويل في الكل بعيد

ودلائل المثبت الآيات الآتية:

١- قوله تعالى: ﴿كل نفس بما كسبت رهينة إلا أصحاب اليمين﴾ ، في جنات
يتساءلون عن المجرمين ما سلككم في سقر ﴿فيجيئون﴾ قالوا لم نك من المصلين ولم نك
نطعم المسكين ﴿أتى الزكاة﴾ ، فعلم أن ترك الصلاة والزكاة سلكهم في النار فهم
مكلفون بالفروع ،

٢- وقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم﴾ ونفط الناس
عام للكفار والمؤمنين والمنافقين بإيجاد الإيمان والعبادة ، وزيادة العبادة وإيجاد
الإخلاص في القلب .

٣- وقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ فلفظ
الناس شامل للكافر والمؤمن فوجب الحج على الكفار أيضاً. إذ ذهب إلى غير ذلك (غير
المذكور) من الآيات:

٤- نحو قوله تعالى: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيم
الصلاة ويؤتوا الزكاة﴾ والمخاطب أهل الكتاب والمشركون ،

٥- وقوله تعالى: ﴿والى مدین أخاهم شعباً قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من الو
غيره﴾ وكان مخاطب شعيب (عليه السلام) غير المؤمنين .

ثم أشار المصنف إلى ترجيح دلائل المثبتين وقال: "والتأويل في الكل" (جميع

الآيات المذكورة) بعيد عن سوق و عموم الآيات ، وعن غرض الشارع من هداية الناس جميعاً.

مثال تاو يلهم أن يقال :

(١) المراد من نفي الصلاة والزكاة نفي قبول الإسلام من قبيل نفي الشيئ بنفي لازمه كنايةً.

(٢) وأن المراد بالعبادة في الآية الايمان والمعرفة بذكر اللازم وإرادة الملزوم، وذكر المصنف في تعليقه بعض تاو يلاتهم بقوله: مثل حمل (المصلن على المسلمين ، أو عدم أداء الصلاة والزكاة كناية عن عدم الإيمان .

(٣) وأن (الناس) في آية الحج مخصصة بالمسلمين (بقرينة قوله تعالى ﴿و من كفر فإن الله غنى عن العالمين﴾ أو المراد بالناس الذين وجد فيهم شرط وجوب الحج، وهو الإيمان ، وهذا شرط قبل شرط استطاعة السبيل.

٤: مسألة أن التكليف يكون بالفعل فقط أو به و بعده ؟

لا تكليف إلا بالفعل خلافاً للكثير من المعتزلة، وهو في النهي كف النفس، ولا نزاع في عدم الفعل لعدم المشية، فإن علة عدم علة الوجود، بل في عدم الفعل للمشية وهو الذي يتحقق به الامتثال في النهي، ويترتب عليه الثواب

فنحن نقول: لا يتعلق به المشية بالذات؛ لأنها تقتضى الشيئية (الوجود) والعدم من حيث هو عدم لاشيئ محض، فلا سبيل إليه إلا بتعلقها بما هو وسيلة إليه، وهو الكف عنه، والعزم على الترك، وهو معنى مقدورية عدم، وإن أثر المشية الاستمرار، وإلا فالعدم أصلي واستمراره باستمرار عدم علة الوجود، لا بالقدرة، ولهذا عرفوها بـ"إن شاء فعل وإن شاء ترك"، دون "إن شاء لم يفعل أو إن لم يشاء لم يفعل"، قيل فحين الغفلة يلزم فوت الواجب، وهو الكف فيعاقب قلنا: لا تكليف للغافل، وبعد الشعور يجب العزم، وإلا يعاقب بناء

على عدم المقدور
والحاصل أن الامتثال لا يكون إلا بالمقدور، وهو الفعل في الأمر
والكف في النهي
وأما عدم الامتثال فيكون لعدم المقدور، كما في ترك الواجب، ولفعل
المقدور، كما في فعل الحرام
وأما عدم المقدور بالذات فعلمه، لادخل له في شئ: فلا يرد ما قيل: لو
لم يكن عدم الفعل مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب إلا
بالكف عنه، لأن الملازمة ممنوعة فإن الإثم قد يكون بعدم المقدور،
وإن لم يكن عدم مقدوراً، قالوا من دعى إلى زنا فلم يفعل يمدح، من
غير أن يخطر (بباله) فعل الضد، قلنا: هذا ممنوع بل للكف عنه، هذا

١ - لا تكليف (عند أهل السنة) إلا بإيجاد الفعل والإتيان به.

٢ - خلافاً لكثير من المعتزلة، وهو أي التكليف يكون عندهم في التهي، والمراد
التكليف بلازمه، وهو كفت النفس عن المنهي عنه، والكف فعل وجودي، فإذا قيل:
لا تحرك لسانك، فمعناه اسكت، ومبنى النزاع في هذه المسألة على أمرين: الأول: أن
العدم هل يصلح أن يتعلق به التكليف أم لا؟ والثاني: هل العدم مقدور أم لا؟ ففضل
المصنف النزاع وقال: لانزاع لأحد في أن عدم الفعل لعدم المشيئة (مشيئة الفاعل) فإن
علة العدم (عدم شئ) هي عدم علة وجوده، والمشيئة من علل الوجود، فعدمها يكون
علة لعدم الوجود، وهذا العدم لا يصلح أن يكون مناطاً للتكليف، فلانزاع في عدم
صلاحية هذا العدم لتعلق التكليف به.

بل يكون النزاع في عدم الفعل لأجل المشيئة، أي لم يشأ الفاعل الفعل فلم يجد،
أو شاء تركه، فبقى على عدمه، وهو أي العدم لأجل المشيئة، هو العدم الذي يتحقق به
الامتثال في التهي، ويترتب عليه (على هذا الامتثال) الثواب في الأمر، فنحن نقول: إن
العدم لا يكون محلاً للتكليف، لأنه لا يتعلق به (بالعدم) المشيئة بالذات؛ لأن المشيئة
تقتضي الشيئة والوجود، والعدم (عدم الفعل) من حيث هو هو أي من حيث أن

العدم عدم وباقي على معدوميته لاشيئ محض، أي معدوم محض، لا وجود له في الخارج ولا في الذهن، فلا سبيل إليه (إلى العدم) في تعلق المشيئة به بطريق من الطرق إلا بتعلق المشيئة بما هو وسيلة إليه (إلى عدم الفعل) وهو الكف عنه (عن الفعل الحرام) والعزم على تركه، أي إن شاء المكلف كف نفسه عنه، وعزم على تركه، وهو (أي الكف) وعزم (الترك) معنى مقدورية عدم الفعل، أي المكلف قادر بما هو وسيلة عدم الفعل، وتلك الوسيلة هي كف النفس عنه أي عن ذلك الفعل والعزم على تركه، وهو (أي الكف) وعزم (الترك) معنى قوله: إن أثر المشيئة الاستمرار على وسيلة ترك الفعل وعدمه، وهي كف النفس عنه، والعزم على تركه، وإلا أي وإن لم يكن المعنى ماذكر فلا يصح الكلام؛ فإن العدم (عدم الفعل) أصلي لا تتعلق به المشيئة. واستمرار عدم الفعل إنما يكون باستمرار عدم علة الوجود، لا بالقدرة عليه، بل تكون القدرة على ما يكون وسيلة لعدم الفعل كما مر.

تعريف القدرة الصحيح: قال المصنف: ولهذا، أي لأجل أن العدم (عدم الفعل) لا يكون إلا بانتفاء مشيئة الوجود، وأن المشيئة تتعلق بالكف عن ذلك الفعل المعدوم، عزفوا القدرة بـ "إن شاء صاحبها فعل وإن شاء ترك" ولم يقولوا في الجزء الثاني من التعريف: إن شاء لم يفعل، أو عزفوها بـ "إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل" ففي الأول لم يفزعوا العدم على المشيئة، وفي الثاني فزعوا العدم على عدم المشيئة. قيل (في الرد على كون الكف مطلوباً في التكليف بالنهاي: إنه لو كان الكف مطلوباً في النهي) فحين الغفلة (غفلة المكلف) عن الفعل الحرام المنهي عنه بأن لا يتوجه إليه، يلزم فوت الواجب وهو الكف بالاختيار، وفي حين الغفلة يكون الكف غير اختياري، فيعاقب أو يذم بترك الواجب مع أنه ليس كذلك عند أحد.

قلنا: لا تكليف للغافل حين الغفلة، فهو في حين الغفلة غير مكلف به، فلا وجوب ولا عقاب ولا ذم، وبعد الشعور والإدراك على حرمة الفعل يجب العزم على تركه والكف عنه، وإلا فيعاقب على تركه: بنائاً على عدم إتيان الفعل المقدور، وهو الكف وعزم الترك.

والحاصل (حاصل البحث) أن الامتثال الذي يترتب عليه الثواب، لا يكون إلا بإتيان المقدور، وهو الفعل في التكليف بالأمر، والكف في التكليف بالنهي.

وأما عدم الامتثال الموجب للعقاب فيكون تارة لعدم الإتيان بالفعل المقدور، كما في ترك الواجب، ويكون (لعدم الامتثال بالفعل المقدور، كما في إتيان الفعل الحرام الذي نُهي عنه، وأما عدم الفعل المقدور للعبد عدماً ذاتياً (سواء كان خيراً أو شراً) فيكون لأجل عدم صدور ذلك الفعل في ذاته، ولا دخل لهذا العدم في شيء من الثواب والعقاب، ولا الامتثال وعدمه، فإنه عدم أصلي وذاتي لا يترتب عليه شيء، وقد قيل في حاشية شرح المختصر (مختصر ابن الحاجب) للفاضل ميرزاجان: لو لم يكن عدم إتيان الفعل الواجب مقدوراً لم يترتب الإثم في ترك الواجب وعدم إتيانه إلا بالكف عنه (عن الواجب) وكفه ليس بمقدور له، والتالي باطل، ووجه لزوم عدم ترتب الإثم أن المؤاخذه بما ليس في قدرته باطل، فأشار إلى دفعه، وقال: لأن الملازمة بين عدم مقدورية ترك الفعل وبين ترتب الإثم بترك الواجب ممنوعة، فإن الإثم قد يكون لعدم إتيان المقدور إذا كان واجباً، وإن لم يكن عدم الإتيان في نفسه مقدوراً، فلهذا قال المصنف في أول الرد "فلا يرد ما قيل".

دليل المعتزلة على أن التكليف يكون في الفعل وعدمه، ورده

قالوا (المعتزلة): من دُعِيَ إلى الزنا فلم يفعل (الزنا) يُمدح، على عدم الفعل من غير أن يخطر بباله ضد الزنا وهو نهى النفس عن الفاحشة، فالممدوح هو الواجب أي عدم فعل الزنا، فالعدم في النهي ﴿ولا تقربوا الزنا﴾ واجب، فبطل القول بأن لا يتعلق التكليف إلا بالفعل.

قلنا في جواب المعتزلة: بأننا لانسلم أن المدعو بمدح بعدم الفعل وتركه، فإن الممدوح على عدم الفعل ممنوع بل يكون المدح للكف والاجتناب عن الزنا، خذ هذا.

٥: مسألة أن التكليف يكون قبل الفعل أو معه؟

نسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، وهو غلط بالضرورة،

كيف لا؟ ويلزم نفي تكليف الكافر بالإيمان، ونفي الامتثال، فإنه باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف، ومع ذلك قد تبعه جماعة، منهم صاحب "المنهاج"، ولله در الإمام الحرمين، حيث قال: هذا مذهب لا يرتضيه العاقل لنفسه، وفي "الإحكام" التكليف ثابت قبله، وينقطع بعده اتفاقاً، وهل هو باق على حال حدوثه؟ قال به الأشعري، وهو باطل؛ لأنه كما تقول: الطلب باق حين وجود المطلوب، وهو كما ترى، وما يقال: إن التكليف متعلق بالمجموع، وهو يحدث شيئاً فشيئاً، فيلزم مقارنته بالحدوث، فمع أنه لا يتم في الأنبياء فاسد؛ لأن الفعل إذا كان ممتداً كان الطلب المتعلق به محلاً إلى الأجزاء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب، قالوا: الفعل مقدور حينئذ؛ لأنه أثر القدرة، فيصح التكليف به، إذ لا مانع إلا عدم القدرة، وقد انتفى

قلنا: لانسلم أنه أثرها؛ فإنه لا تأثير للقدرة عندكم؛ ولوسلم فلانسلم أنه يستلزم المقدورية، فإنه يجب بالاختيار؛ لأن الشيء مالم يجب لم يوجد، ولوسلم فلانسلم أن لا مانع إلا ذلك، بل لزوم طلب الموجود

ونُسب إلى الأشعري أن لا تكليف قبل الفعل، وهو (كون هذا المذهب منسوباً إلى الأشعري) غلط بالضرورة والبداهة، ثم تبه على كونه غلطاً وقال: كيف لا تكون هذه النسبة خطأ؟ ويلزم من هذا المذهب أو هذا القول أمران:

الأول: أنه على هذا التقدير لا يكون العبد مكلفاً قبل قبول الإيمان وفعله.

والثاني: يلزم منه نفي الامتثال، فإن الامتثال إنما يتحقق باختيار الفعل و مباشرته بعدا لعلم بالتكليف، وشعور كونه مكلفاً، ولا تكليف في هذه المسألة قبل الفعل حتى يعلمه.

ثم أشار إلى خطأ جماعة من العلماء وقال: ومع ذلك (أي مع هذا الانتساب الخطأ) تبع الأشعري جماعة (من العلماء) منهم الإمام البيضاوي صاحب "منهاج الوصول إلى علم الأصول" ولله در الإمام (إمام الحرمين) حيث قال في كتابه "

الشامل" (في الرد على هذا المذهب): "هذا مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه .

تعيين محل النزاع: وفي " الإحكام في أصول الأحكام " لسيف الدين الأمدى: التكليف ثابت قبله (قبل الفعل) وينقطع بعده (بعد الفعل) اتفاقاً، أي اتفق العلماء حتى الأشعرى على أن التكليف ثابت قبل الشروع في الفعل، وينقطع بعد انقطاعه، ولا نزاع فيه لأحد، وإنما النزاع في أن التكليف هل هو باق حال حدوث الفعل أم لا؟ قال الأشعرى ببقاء التكليف حال حدوث الفعل، وهو باطل، لأن هذا القول كقولك: الطلب باقٍ حين وجود المطلوب وهو (خطأ جذاً) كما ترى.

ذكر تأويل قول الأشعرى ثم الرد عليه

وما يقال في تأويل وتصحيح قول الأشعرى: إن التكليف متعلق بمجموع أجزاء الفعل المأموره، وهو (المجموع) يحدث ويحدث شيئاً فشيئاً، أي تدريجاً، فيلزم مقارنة التكليف بحدوث الفعل ولا يلزم منه طلب الموجود؛ لأن المجموع إنما يوجد إذا وجد الجزء الأخير، فإلم يوجد الجزء الأخير لم يوجد المجموع.

فرد عليه من وجهين: الأول: أنه لا يتم في الآليات أي في الأفعال التي تحدث أنا فآنأ، ولحظة فليحظة.

والثاني: إنه فاسد (ولو تم) لأن الفعل الذي كُلف به إذا كان ممتداً كان الطلب المتعلق به محلاً ومنقسماً إلى الأجزاء، فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب. فيلزم طلب المطلوب الموجود.

دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل

قالوا في استدلالهم: الفعل المأموره مقدور تعلق به القدرة حين حدوثه ووجوده، لأنه (ذلك الفعل) أثر القدرة، أي حدث بعد تعلق القدرة به، فيصغ التكليف به، إذ لا مانع عن التكليف إلا عدم القدرة، وقد انتفى المانع لكونه مقدوراً.

ورّد عليه من أوجه ثلاثة: قلنا (أولاً) لانسلم أن الفعل أثر القدرة؛ فإنه لا تأثير للقدرة الحادثة عندكم (إنها الأشاعرة، نعم لها تأثير عند المعتزلة).

(وثنائياً) لو سلم أن الفعل أثر القدرة فلا نسلم أنه (كون الفعل أثراً للقدرة) يستلزم المقدورية، أي كون الفعل مقدوراً، فإنه (أي الفعل) يجب و يصير وجوده ضرورياً باختيار الفاعل إياه، لأن الشيء (فعلاً كان أو غيره) مالم يجب، ولم يصر وجوده ضرورياً لم يوجد، فإذا وجد الفعل يكون واجباً، والواجب لا يكون مقدوراً فلا يختاره، ولا يقدر عليه فإنه فوق اختياره.

(وثالثاً) لو سلم كون الفعل أثراً للقدرة واستلزامه المقدورية، فلانسلم أن كل مقدور يصح التكليف به، ولا مانع من صحة التكليف به، إلا ذلك (عدم القدرة به). بل هنا مانع آخر، وهو لزوم طلب الموجود، هذا هو قبح بقاء التكليف حال حدوث الفعل.

٦: مسألة الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة

في كون القدرة قبل الفعل أو معه؟

القدرة شرط التكليف اتفاقاً، لكن قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة، ومعه عند الأشعرية

لنا أولاً أنها شرط الفعل اختياراً، وهو قبل المشروط تدبر وثنائياً لو كانت معه لزم عدم كون الكافر مكلفاً بالإيمان قبله؛ لأنه غير مقدور له في تلك الحالة، وأجيب شرط التكليف عندنا أن يكون هو متعلقاً للقدرة أو ضده كذا في المواقف

أقول: ليس كخلق الجواهر اتفاقاً، بل الكافر عندنا كالساكن و عندهم كالمقيد، لا بل عندنا كالمقيد، وعندهم كالزمن، والفرقة ضرورية، وإنكارهم مكابرة

قالوا أولاً: إنها متعلقة بالمقدور تعلق الضرب بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال

قلنا: منقوض بقدرة الباري تعالى، وإلا لزم قدم العالم، بل هي صفة لها صلاحية التعلق

وثانياً: أنها عرض، وهو لا يبقى زمانين، فلو تقدمت لعدمت، فلم تتعلق
(بشيء)

قلنا: لو سلم عدم البقاء، فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد
الأمثال

وثالثاً: لا يمكن الفعل قبله، فلا يكون مقدوراً، وهو كما ترى

قال: القدرة شرط التكليف اتفاقاً بيننا وبين الأشاعرة والمعتزلة، (١) ولكن هي
قبل الفعل عندنا وعند المتزلة، (٢) ومعه (مع الفعل) عند الأشعرية.

ومعنى الشرط: أن لا يوجد الشروط بدونه، ولا يستلزم وجوده وجودة الشروط،
وهنا إشكال، وهو أن المصنف قد صرح في السابق أن التكليف بالممتنع جائز عند
الأشعري، فلا معنى لكون القدرة شرطاً للتكليف بالممتنع الذي لا قدرة للعبد به،
فكيف قال الأشعري باشتراط القدرة للتكليف مطلقاً؟ يقال في الجواب: لعل المصنف
لم يعتد بهذا الانتساب إلى الأشعري (أي بنسبة جواز التكليف بالممتنع إلى الأشعري)

دلائل الماتريدية على كون القدرة قبل الفعل

وذكر المصنف من جانبهم دليلين: فقال: الدليل لنا أولاً: أنها (القدرة) شرط
الفعل اختياريّاً، أي شرط للفعل الاختياري بأن يختار المكلف الفعل بعد وجودها،
وهو (الشرط) يكون قبل الشروط، فتكون القدرة قبل الفعل.

وأشار في التعليق إلى شرح قوله: (تدبر) وقال لك أن تقول: إن شرط الفعل
الاختياري هو صحة تعلق الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها، ولا شك أن كون الفعل
مما يصح أن يتعلّق بالقدرة مقدّم على الفعل، أي إذا كان شرط الفعل صحة تعلقه
بالقدرة، وهي متقدمة على الفعل، فكون نفس القدرة شرطاً ممنوع.

والدليل لنا ثانياً: (أنها) لو كانت معه (لو كانت القدرة مع الفعل) لزم عدم كون
الكافر مكلفاً بالإيمان قبله، (قبل قبول الإيمان) لأنه (الإيمان) غير مقدور له في تلك
الحالة (حالة الكفر) فإن القدرة مع الفعل عندهم، وليس هناك فعل الإيمان.

وقال في "تعليقه" شارحاً لهذا الدليل: يعني لو لم تكن القدرة التي هي شرط التكليف قبل الفعل، بل كانت معه لزم انتفاء المعصية عن الكافر الذي مات على الكفر؛ لأن المعصية فرع التكليف، ولا تكليف (عليه) لأن شرط القدرة مع الفعل (فعل الإيمان) ولا فعل كما فرضنا في المثال.

جواب الأشاعرة عن دليلنا الثاني والرد عليه

وأجيب (من جانب الأشاعرة) عن هذا الدليل الثاني بأن شرط التكليف عندنا (الأشاعرة) هو أن يكون الفعل (محلّ التعلّق) للقدرة (على فعل الإيمان) أو على فعل ضده (كالكفر) كذا في "المواقف" للعضدي، ففي حال الكفر وإن لم يكن الإيمان متعلّقاً للقدرة، لكن الكفر الذي هو ضدّ الإيمان متعلّق لها (للقدرة). ثم قال في الرد عليه (على هذا الجواب) أقول: إن إيمان الكافر ليست استحالة كاستحالة خلق الجواهر من القدرة الحادثة اتفاقاً، فإن إيمان الكافر مما يتمكن ويقدّر عليه العبد، وخلق الجواهر من الممتنعات بالنسبة إلى القدرة الحادثة.

بل الكافر عندنا (الماتريديّة) كالساكن الذي يقدر على الحركة، ولا مانع عنها إلا عدم إرادته، (والكافر) عندهم (الأشاعرة). كالمقيد الذي لا يقدر على الحركة، وإن أراد؛ لأنه يمنع القيد عن الحركة.

وبما أن الأشاعرة قالوا: إن الكافر حال الكفر ليس بقادر على الإيمان أصلاً، فحاله ليس كحال المقيد، أعرض المصنف عن مثاله الأول، وجاء بمثال آخر، وقال "لا" أي ليس الكافر عندنا كالساكن، وعندهم كالمقيد، بل هو عندنا كالمقيد، وعندهم كالزمن (الأعرج) لأن الكافر عندنا قادر على الإيمان، لكن الكفر ورسوخ العقائد الباطلة، منعه عن الإيمان، كالمقيد القادر على الحركة، ولكن القيد يمنعه عن الحركة، وأما كونه عندهم كالزمن (الأعرج) فلأن الكافر ليس بقادر على الإيمان عندهم أصلاً كالزمن الذي لا يقدر على الحركة والمشى أصلاً، والفرق بين الكافر والزمن بأن الأول ليس بعاجز، بخلاف الثاني، ضرورة، وإنكارهم الفرق بينهما والحكم بأنهما سواء مكابرة واضحة، والحاصل أن القول بمقدورية أحد طرفي الفعل هو شرط التكليف يستلزم أن يكون

الإيمان غير مقدور، فيكون مثله مثل الحركة من الزمن، مع أن الفرق بديهي.

دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله وذكر المصنف لهم ثلاثة أدلة:

١- قالوا أولاً: إنها (القدرة) صفة متعلقة بالمقدور، كتعلق الضرب بالمضروب، ووجود المتعلق (بكسر اللام) بدون المتعلق (بفتح اللام) محال. فكما أن تعلق الضرب ووجوده قبل وجود المضروب المفعول محال، كذلك وجود القدرة وتعلقها بدون وجود الفعل المقدور محال، فلا بد أن تكون القدرة مع الفعل الذي تتعلق به.

وأجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين: قلنا (أولاً!) بأنه منقوض بقدرة هي صفة الباري تعالى، فإنها كانت ثابتة ووجوده في الأزل ولم يكن شيء من المقدور بموجود، وإلا، أي وإن لم يكن كذلك لزم قدم العالم الذي هو مقدور الله تعالى، لأنه لا بد أن يكون العالم المقدور موجوداً في الأزل مع القدرة التي تتعلق به.

وأما الثاني فليست القدرة صفة متعلقة بالمقدور الموجود، بل هي (القدرة) صفة لها صلاحية التعلق بالمقدور، (سواء كان المقدور موجوداً أو معدوماً) فلا تستدعي وجود المقدور، وقال إمام الحرمين: "من أنصف نفسه علم أن معنى القدرة، هو التمكن من الفعل، وهذا إنما يُعقل قبل الفعل".

وقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفِيكَ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعُهَا﴾ يدل على أن الله تعالى أعطى كل أحد سعة و طاقة وقدرة العمل بما يريد منهم، ثم كلفهم به.

٢- وقالوا (الأشاعرة) ثانياً: إنها (القدرة) عرض، وهو لا يبقى زمانين (حتى كانت موجودة قبل الفعل) فلو تقدمت على هذا الفعل لَقدِمَت قبل وجوده، فلم تتعلق بالفعل عند وجوده.

والجواب عن هذا الدليل أيضاً بوجهين:

الأول: لانسلم عدم بقاء الأعراض إلى زمانين، فإن جمهور الفلاسفة والمعتزلة وغيرهم من العقلاء قالوا ببقاء الأعراض إلى ازمة طويلة، بل قد مضى الزمان الذي

كان يقول فيه الناس: الأعراض إذا وجدت تتلاشى وتنعدم، وكثرة وسائل حفظ الأعراض عن الفناء حفظت أعراض الناس عن عار هذا الإنكار الخطأ.

والثاني: أنه لو سلم عدم البقاء (بقاء الأمثال وجزئيات القدرة) فالشرط (أي شرط التكليف) هي الطبيعة الكلية للقدرة التي تبقى بتوارد الجزئيات والأمثال، فالطبيعة الكلية لا تنفى ولا تزول.

٣- وقالوا ثالثاً: لا يمكن الفعل قبله، أي قبل وجود نفسه، فلا يكون الفعل مقدوراً قبل وجوده، فأين تقديم القدرة على الفعل؟

وأجمل المصنف في رده وقال: وهو باطل كما ترى. فوجه بطلان هذا الدليل أنه منقوض بقدرة البارئ تعالى، فإن الأفعال كلها تحة قدرته تعالى قبل وجودها، وبعد وجودها، فلا يتوقف تعلق قدرته بالمقدور بعد وجوده، لتكون القدرة مع الفعل، وأيضاً وصف قبلية الفعل على نفسه ممتنع بالذات، وأما ثبوت إمكان وجود الفعل في زمان قبل زمان وجوده بالفعل، فغير مستحيل، بل ضرورى وإلا يلزم الانقلاب من الإمكان إلى الامتناع وانقلاب الحقائق من الممتنعات.

فائدة

وقد جمع الإمام الرازى بين المذهبين وقال: إن القدرة يطلق على معنيين:

١- على مجزء القوة التي هي مبدأ الأفعال المختلفة، ولا شك أن نسبتها إلى الضدين (كالكفر والإيمان) سواء، وهي قبل الفعل.

٢- على القوة المستجمعة شرائط التأثير، ولوعادة، ولا شك أنها لا تتعلق بالضدين معاً، بل هي بالنسبة إلى كلٍّ مقدور غيرها بالنسبة إلى المقدور الآخر، وإنها مع الفعل، فلعل الشيخ الأشعرى أراد بالقدرة القدرة المستجمعة، والمعتزلة (أرادوا) مجرد القدرة التي تكون مع الفعل، انتهى كلام الرازى.

٧: المسألة المتفرعة على كون القدرة قبل الفعل أو معه

القدرة يتعلق بالأمور المتضادة، خلافاً لهم مطلقاً، لا معاً ولا بدلاً

القدرة (الواحدة) تتعلق بالأمور المتضادة (كالكفر والإيمان والصدق والكذب، والحركة والسكون والقيام والقعود)

(١) وهذا عند الماتريدية والمعتزلة، (٢) خلافاً لهم أي للأشاعرة، فإنهم لا يقولون بتعلق القدرة الواحدة بالأمور المتضادة مطلقاً؛ لا معاً. بأن يكون نسبتها إلى الضدين سوائاً، ولا بدلاً بأن يتعلق أولاً بضدً وثانياً بضدً آخر، بل كل قدرة مختصة بضدٍ لا يوجد ذلك الضد إلا معها.

٨: مسألة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة

قسم الحنفية القدرة المشروطة، إلى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الأسباب، وهو تفسير باللازم، وإلى ميسرة فاضلة عليها فضلاً منه تعالى باليسر، والأولى إن كان الفعل بها مع العزم غالباً فالواجب الأداء عيناً، فإن فات بلاقصير لم يأثم، ووجب القضاء إن كان له خلف، وإلا فلا قضاء ولا إثم، وإن قصر أثم مطلقاً، وإن لم يكن غالباً وجب الأداء ليترب القضاء كالأهلية في الجزء الأخير من الوقت، خلافاً لزفر رحمه الله تعالى لاعتباره قدر ما يحتمله وفي "التحرير" لأنه لا قطع بالأخير لإمكان الامتداد

أقول: يلزم أن لا يقطع بالتضييق، وقد يقطع، وأيضاً الامتداد إما بازدياد الأجزاء، فيتسع ولا نزاع فيه، أو بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء، وأيضاً المناط الأخير الواقعي، لا الأخير العلمي، فالأولى أن يقال: لا قطع بانقضاء الأخير لإمكان البقاء، وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير ربما يمنع، وهذا كله جدل

والحق القول بترتب القضاء، إما على نفس الوجوب، كما في النائم، أو على وجوب جزء من الأداء، كما في النفل إذا فسد فتدبر

وأما الثانية (القدرة الميسرة) فيتقيد بها الوجوب، كالزكوة، فإنه شيء قليل من كثير مرة بعد الحول مرة، ولهذا سقط بالهلاك وانتفى بالدين

قسم الحنفية القدرة التي هي شرط التكليف إلى ممكنة وميشرة .

١- فالقدرة الممكنة مفسرة (معروفة) بسلامة الآلات و صحة الأسباب، وهو تفسير (تعريف) باللازم لأنها أدنى ما يتمكن به المأمور من أداء المأمور به، بدنياً كان أو مالياً، ولاشك أن سلامة الآلات وصحة الأسباب لازمة للقدرة، ودليل لوجودها فأقيمت مقامها في تعلق الأحكام.

٢- والقدرة الميسرة : هي التي يتمكن بها العبد من الفعل مع اليسر، كالقدرة المشروطة في إيجاب الزكاة، من المال النامي الفاضل عن الحوائج الأصلية، الذي حال عليه الحول- شرط الله فيها زيادة اليسر فضلاً منه تعالى على عباده باليسر، والقدرة الأولى (الممكنة) شرط لأداء كل واجب، لكن إن كان إتيان الفعل بسبب هذه القدرة مع العزم وإرادة الفعل في غالب ظنه، فالواجب على المكلف أداء ذلك الفعل عيناً، لإمكان الأداء، وحصول موجب التكليف، فإن فات ذلك الواجب من المكلف بلا تقصير (منه) لم يأنم ووجب عليه القضاء إن كان له (لهذا الواجب) خلف، كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها" وإن لم يكن له خلف (كصلاة العيدين والجنائز) فلا قضاء ولا إثم، وإن قصر في أدائه أثم مطلقاً) سواء كان له خلف أم لا) وإن لم يكن الفعل مع هذه القدرة مراداً أداءه على غالب ظنه، بل وجب الأداء ليرتّب عليه القضاء، أي ليظهر الوجوب في القضاء، فإنه فرع وجوب الأداء وعدمه، ووقت ذلك الفعل الغالب على الظن عدم إمكان أدائه كالأهلية (أي وقت صيرورة العبد أهلاً للتكليف) في الجزء الأخير من الوقت، فالذي يصير أهلاً للتكليف في الجزء الأخير من وقت الصلاة بحيث لا يسع أدائها، فالصلاة واجبة عليه لكن (للاداء) بل لقضاءها، وهذا مذهب جمهور الحنفية فتجب الصلاة على من أسلم في هذا الجزء، وعلى صبي بلغ، ومجنون أفاق وحائض طهرت فيه. فهذا الوجوب لأجل القضاء، لأن الأداء لا يمكن في ذلك الجزء القليل، فوجوب القضاء على هؤلاء لعجزهم عن الأداء الواجب عليهم بالقدرة الممكنة.

خلافاً لرفر لأنه يعتبر لوجوب القضاء إدراك ما يحتمل الأداء من الوقت، فالجزء

الأخير لا يحتتمل الأداء، فكيف يجب قضاء فعل لم يجب أداءه ؟ فلا يكون القضاء واجباً على هؤلاء عند زفر.

وفي " تحرير الأصول " لابن الهام في الرد على زفر . (وإنما يجب القضاء على هؤلاء المكلفين في الجزء الأخير من الوقت) لأنه لا قطع بكون ذلك الجزء أخيراً لا يمكن فيه الأداء، لإمكان الامتداد، أى إمتداد الوقت بابطاء حركة الشمس . (هذا عجيب منه، ولم يمتد الوقت للنبي صلى الله عليه وسلم يوم غزوة الخندق، فكيف يمتد لكافر أسلم، أو صبي بلغ أو مجنون أفاق في ذلك الجزء ؟)

ويرد المصنف على كلام صاحب " التحرير " ويقول :

١- أقول : والامتداد ليوشع لم يكن لأجل أداء الصلاة، بل كان لأجل الفتح على الكفار، وثانياً أنه كان معجزة لنبي من أنبياء بنى إسرائيل، فلا يقاس عليه غيره، وأيضاً يلزم مما في " التحرير " أن لا يقطع ولا يجزم بالتضييق (تضييق وقت قاً) لاحتمال الامتداد، وإنما يقطع بتضييق الوقت بسبب قرب الشمس من الأفق طلوعاً أو غروباً.

٢- وأيضاً قال في الرد على صاحب " التحرير " في صورة احتمال الامتداد: إنه لا يخلو الامتداد عن الحالين : إما يمتد الوقت بازدياد الأجزاء، فيتسع الوقت حينئذ، ولا نزاع فيه، أو يمتد بالمد والبسط (أى يمتد الجزء الأخير وبسطه) ويلزم منه تقسيم الجزء الأخير الذي لا يتجزأ فيلزم منه بطلان قول المتكلمين بوجود الجزء الذى لا يتجزأ ولا ينقسم.

٣- وأيضاً قال في الرد عليه : إن المناط وما يتعلق به التكليف هو الجزء الأخير الواقعى النفس الأمري من الوقت، لا الجزء الأخير الفرضي العلمى الذى نحن نقول إنه هو الجزء الأخير، ولا يمتد ما هو جزء أخير واقعى ليس بعده جزء.

فلأولى في توجيه كلام جمهور الحنفية (من أن وجوب القضاء لأجل وجوب الأداء في الجزء الأخير من الوقت وعدم إمكان الأداء فيه) أن يقال: لا قطع، أى لا جزم بانقضاء الجزء الأخير من الوقت لإمكان البقاء، أى بقاء الجزء الأخير وامتداده، ولما أورد على هذا القول بأن الفعل الممتد الطويل، كالصلاة، كيف ينطبق على قليل من الوقت وهو الجزء

الأخير حتى توذى فيه ، فهذا باطل ، أجاب عنه بقوله : وبطلان انطباق الفعل الكبير الطويل (مثل الصلاة) على مثل هذا الوقت الصغير القليل (الجزء الأخير) ربما يمنع دعوى ذلك البطلان ، وقال المصنف في "تعليقه" على هذا المقام: ومما يؤيد هذا المنع ما ذكره الفلاسفة في الحركة السريعة والبطيئة ، مع أن البطء ليس لتخلل السكنات (جمع السكون) : أن الزمان الواحد منطبق عليهما وهذا البيان (بالنسبة إلى الجزء الأخير من الوقت) كله جدى لإلزام الخصم وإسكاته ، لا لتحقيقى لإثبات ما هو الحق .

والحق (القول التحقيقى في مسألة القضاء بعد الضيورة مكلفاً في الجزء الأخير من الوقت) هو القول بترتب القضاء على أحد الأمرين :

١- إما على نفس الوجوب كما في النائم ، حيث تكون الصلاة عليه واجبة حين النوم ولا يستطيع الأداء ، فيجب عليه القضاء ، كذلك الأداء في الجزء الأخير من الوقت غير ممكن لقلة الوقت فيجب عليه (على من صار مكلفاً في الجزء الأخير) ، القضاء .

٢- وإما بترتب وجوب القضاء على وجوب جزء من الأداء ، كما في النفل الذى شرع فيه ثم أفسده ، فإنه يجب عليه القضاء بعد ما أفسد جزءاً من نفعه الذى إذاه ، صيانة لما وجب عليه حفظه من الجزء المودى . فكذلك فيما نحن فيه لما وجب جزءاً من الواجب بإدراك الجزء الأخير من الوقت وجب قضاء الواجب كاملاً ، صيانة لما وجب عليه من جزء الواجب .

وقوله "فتدبر" إشارة إلى أنه لا دليل على وجوب جزء من الواجب ؛ لأن الشرع ما أمرنا بتكميل أجزاء الأفعال الناقصات ، وما كلفنا بامتنال الأجزاء فقط .

وأما الثانية (القدرة الميَّسرة) التى توجب تيسر الأداء على المكلف ، فيتقيد بها وجوب الأداء في العبادات المالية ، وأما القدرة الممكنة فيتقيد بها نفس الوجوب ، كالقدرة على الزكاة ، فإن وجوبها مشروط بالقدرة الميَّسرة ، فإن مقدار الواجب في الزكاة شئ قليل من مال كثير مزة في عام بعد حولان الحول ، فكل من القلة ، والمزة ، و بعد حولان الحول ، دليل اليسر وعلامة القدرة الميَّسرة .

ولهذا (لأجل اعتبار اليسر في وجوب الزكاة) سقط وجوب الزكاة بهلاك

النصاب عند إتمام الحول، وينتفي وجوبها لأجل وجود الذين على المالك ؛ فإن أداء الدين من الحوائج الأصلية.

٩: مسألة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء

لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا؛ لأن الاشتراط لانتجاء التكليف، وقد تحقق، ووجوب القضاء، بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب، فإذا لم يتكرر الوجوب لا يجب تكرار القدرة وأيضاً لو لم يجب إلا بقدرة متجددة لم يأنم بالترك بلاعذر، وقد أجمعوا على التائيم، فيخص قوله تعالى ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ الآية بالأداء وقد خصصته نصوص قضاء الصوم والصلاة أقول: إذا وجب في الجزء الأخير وعدمت القدرة في القضاء فالتائيم مشكل والله اعلم بالصواب

لا تشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا (الحنفية) لأن اشتراط القدرة الممكنة لانتجاء التكليف، وقد تحقق اتجاه التكليف لإيجاب الأداء حين وجود القدرة، ووجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب (وجوب الأداء) لاتحاد السبب (سبب وجوب الأداء ووجوب القضاء)، فإذا لم يتكرر سبب الوجوب، لا تتكرر القدرة أيضاً، وأيضاً لو لم يجب القضاء إلا بقدرة متجددة غير قدرة الأداء (لزم) أن لا يأنم بالترك القضاء بلا عذر، فمن فات عنه الصلاة، فترك قضاءها إلى آخر وقت الحياة بناءً على أن القضاء موقوف على قدرة جديدة، ينبغي أن لا يأنم، وقد أجمعوا على تأييمه.

فيخص قوله تعالى (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها) بالأداء، أي لا بد في التكليف للأداء من الوسعة والقدرة، دون القضاء، وقد خصصه بالأداء نصوص قضاء الصوم من قوله تعالى (فعذ من أثم آخر) ونصوص قضاء الصلاة من قوله عليه السلام "من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها".

ثم ردة المصنف على هذا الدليل وقال:

أقول: إذا وجب واجب (كالصلاة) في الجزء الأخير من الوقت وعدمت القدرة في وقت القضاء بأن مات قبل القضاء فالتأثيم لازم على مذهب الحنفية، ولكن هذا مشكل، لعدم تقصير المكلف في الأداء؛ لأنه غير مقدور في الجزء الأخير، وكان تأخير القضاء جائزاً؛ لأن وقته موشع، ولاتأثيم بالجائز.

والجواب عن هذا الإشكال أن هنا أمرين: نفس الوجوب ووجوب الأداء، ومدار الإثم على نفس الوجوب دون وجوب الأداء، فنفس الوجوب قد وجد وإن لم يجد وجوب الأداء، فالإثم على نفس الوجوب. والله أعلم بالضواب.

الباب الرابع

في المحكوم عليه وهو المكلف

والمراد بالمحكوم عليه: هو المكلف الذى تعلق الخطاب بفعله، لأنه حُكِمَ عليه (من جانب الشارع) بوجوب الفعل عليه. وليس معنى "المحكوم عليه" هو اصطلاح المنطقيين "أي الموضوع الذى يُثَبَّت له المحمول، بل المحكوم عليه الذى يُثَبَّت له الوجوب والندب والإباحة والحرمة والكراهة.

١: مسألة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب

فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا، ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال

لنا أن التكليف طلب الوقوع منه امتثالاً أو ابتلاء، وهو ممن لا شعور له به محال، لأنه فرع العلم، وطلب المحال محال، على ما مر

قيل: اللازم أن التكليف بشرط عدم الفهم محال، لا في زمان عدمه أقول: لما ثبت أن العلم من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة تصور الامتثال أو الابتلاء، فوجوده بدون محال والمحال محال في جميع الأوقات واستدل لوصح لصح تكليف البهائم، إذ لا مانع يتخيل فيه إلا عدم الفهم، وهو لا يمنع، قيل: بل لعل المانع عدم استعداد الفهم، ولا نزاع في اشتراطه

أقول: بل فيه نزاع أيضاً، فإن المنازعين هم المجوزون للتكليف بالمحال، بل الحق على رأيهم منع بطلان التالى؛ فإن تكليف البهيمة بشئ ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالجمع بين النقيضين، على أن عدم

استعداده في البهيمه مع تماثل الجواهر كلها في الحقيقة، وأن كل شيء
يخلقه الله تعالى اختياراً محل تأمل، فتأمل
قالوا أولاً: كلف السكران، حيث اعتبر طلاقه وإيلاءه
قلنا: هو من ربط المسببات بأسبابها، كالصوم بشهود الشهر
أقول: يشكل بصحة إسلامه، والحق أن السكران من محرم مكلف زجراً،
فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما، فلزمه الأحكام، إلا الردة؛
لعدم القصد، فكأنه لزوم لا التزام؛ ترجيحاً لجانب الإسلام
وثانياً قال الله تعالى: ﴿لاتقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فكلفوا حال
السكر بالترك

أقول: بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة، كما
يقتضيه حده باختلاط الكلام والهديان، واعتبار أبي حنيفة عدم
التمييز في الحد الموجب للحد احتياط؛ لأن مبناه على الدرء، ومعنى
﴿حتى تعلموا﴾ حتى تيقنوا، وهذا لا تأويل فيه، والقوم التزموا بأنه نهي
عن السكر، كقولهم: لا تمت وأنت ظالم، أي لا تنظم فتموت ظالماً، هذا

وأول شرط التكليف عندنا (الماتريدي) فهم المكلف خطاب الشارع، ووافقنا
(في ذلك) بعض المجوزين لتكليف المحال (وهم بعض الأشاعرة)، والدليل لنا أن
تكليف العبد عبارة عن طلب وقوع الفعل منه امتثالاً (بالأمر إذا كان ممكناً) أو ابتلاءً
(بالعزم على التسليم إذا كان قائلاً التكليف بالمحال) وهو أي وقوع الفعل منه أي تمت
لا شعور والإدراك له بالخطاب محال؛ لأن الامتثال والعزم على الطاعة فرع العلم بذلك
المطلوب المأمور به، ولأن طلب شيء من شخص لا يعلم ذلك الشيء طلب المجهول
المطلق وهو أيضاً محال، وطلب المحال محال، كما مر في أول الباب الثالث:

قيل في الاعتراض على هذا الدليل: اللازم من هذا الدليل أن التكليف بشرط
عدم الفهم، (عدم فهم المطلوب) محال، لافي زمان عدم الفهم، إذ الفهم في زمان عدم
الفهم ممكن، فإن التوجه إلى الفهم إنما يكون في زمان عدم الفهم، فلا يكون تكليف من

لا يفهم في زمان عدم الفهم تكليفاً بالمحال، والمدعى بطلان تكليف من لا يفهم في زمان عدم الفهم.

أقول في الجواب : إنه لما ثبت أن العلم بالخطاب أو الأمر أو الفعل المأمور به من ضروريات حقيقة التكليف، ضرورة التصور (العلم) بالامثال أو الابتلاء، فوجوده (وجود التكليف) بدونه (بدون العلم) محال، والشئ المحال في جميع الأوقات محال، فالتكليف بدون الفهم والعلم محال في وقت عدم الفهم، وإن كان الفهم ممكناً في وقت عدمه، لأن استحالة التكليف لم يتوقف على استحالة الفهم، بل على فقدانه .

ذكر الاستدلال الضعيف ثم الرد عليه

واستدل (في مختصر ابن الحاجب و تحرير ابن الهمام) على ضرورة اشتراط الفهم للتكليف بأنه لو صخ تكليف الغافل ومن لا يفهم الخطاب لصخ تكليف البهائم (من الخيل والبغال والحمير) إذ لا مانع من تكليف البهائم التي تتخيل ولا تتصور إلا عدم الفهم في البهائم ، وهو أي عدم الفهم لا يمنع التكليف عند من لا يشترط الفهم للتكليف في الإنسان، فكذا لا يمنع عدم الفهم تكليف البهائم عندهم أيضاً.

قيل في ضعف هذا الاستدلال: يمكن أن يقال: هذا أي عدم تكليف البهائم لأجل عدم الفهم بالفعل ممنوع ، بل لعل المانع عن تكليف البهائم هو عدم استعداد الفهم فيها، ولانزاع في اشتراط استعداد الفهم للتكليف ، ولا يوجد ذلك الاستعداد في البهائم، فقياس البهائم على ذوى العقول قياس مع الفارق.

أقول: لا يصح قول المجيب: "ولانزاع في اشتراط استعداد الفهم" بل في اشتراط الاستعداد نزاع أيضاً؛ فإن المنازعين في اشتراط استعداد الفهم للتكليف هم المجوزون التكليف بالمحال، لا غيرهم، فتكليف من لا استعداد له ليس بأبعد من التكليف بالمحال، فهم لا يمنعون عن تجويز تكليف ما لا استعداد له، بل الحق في تزيف ذلك الاستدلال موافقاً على رأيهم (رأى المجوزين التكليف بالمحال) منع بطلان التالى (لو صخ التكليف من غير اشتراط الفهم لصخ تكليف البهائم) فقوله: "لصخ تكليف البهائم" جزاء (لو) وتالى الشرطية ووجه البطلان أنهم يقولون بالتكليف بالمتنع ، فلا

نسلم عدم صحة تكليف البهائم، فإن تكليف البهيمة بفعل ليس بأبعد من تكليف الإنسان بالمتنع، وهو الجمع بين الضدين (كالوجود والعدم والإيجاب والسلب) فإذا جؤزوا التكليف بالمتنع فيجؤزون تكليف البهائم، وليس في تكليفها أئى استحالة، ثم قال المصنف على أن الخ أي زاد على تجؤزهم التكليف بالمتنع وجهان آخران :

الأول: أن عدم استعداد الفهم في البهيمة مع تماثل الجواهر في الحقيقة الجسمية، بأن كلما يتحملة ويستعده أحد تلك الجواهر يتحملة ويستعده الآخر .

والثاني: أن كل شئ يخلقه الله تعالى اختياراً (باختياره وإرادته) فهو محل تأمل، فتأمل.

هذا شرح قوله: على أن عدم استعداده إلى قوله: محل تأمل فتأمل. ولفظ (على) في هذه العبارة ليس بحرف الجز، بل هو بمعنى علا وارتفع وزاد، لذا ترجمته (ب) زاد.

وقوله "فتأمل" أشار المصنف في تعليقه إلى مفهوم "التأمل" وقال إشارة إلى أنه يكفي (في الجواب) أن يقال: المنفي من البهائم هو الاستعداد العادى (الذى يترتب عليه الأفعال، دون الذاتى الذى يوجد في كل حيوان).

الاستدلال على عدم شرطية فهم الخطاب

للتكليف بوجهين

١ - قالوا أولاً: لو كان فهم المكلف الخطاب شرطاً لصحة التكليف لم يقع تكليف الشكران الذى لا يفهم شيئاً، مع أنه قد كلف الشكران؛ حيث أعتبر طلاقه وإيلاءه؛ لأنهما يقعان عنه عند الحنفية، قلنا في الجواب عن هذا الاستدلال: ليس هذا من قبيل التكليف، بل هو من قبيل ربط المستببات بأسبابها، يعنى هذا من قسم الأحكام الوضعية، حيث يترتب المستتب بعد وجود السبب، كترتب وجوب الضوم بشهود الشهر والهلل، ثم رذ على جوابه وقال: أقول بشكل هذا الجواب لصحة اسلام الشكران، فهذا علامة كونه مكلفاً. وقد كان الإسلام واجباً عليه، وقبول الاسلام أداء ذلك الواجب، والأداء فرع التكليف.

والحق في الجواب عن إشكال الشكر أن السكران إذ كان سكره من فعل محترم فهو مكلف زجراً باعتبار طلاقه وإيلائه، ووجوب الغرامة عليه بإتلاف مال أحد.

فتصح عباراته من الطلاق والعناق وغيرهما، فلزمه الإحكام، إلا رذته؛ فإنها لا تعتبر لعدم القصد، إذ الرذة تكون بقصد ترك الإسلام واختيار الكفر، وليس له في حال السكر قصد، وإرادة صحيحة، فكأنه (اختيار الرذة) لزوم الكفر عليه من غير اختيار، دون التزام الكفر (ولزوم الكفر ليس بكفر) وإنما يكون في رذته لزوم، دون الالتزام ترجيحاً لجانب الإسلام.

٢- وقالوا ثانياً: قال الله تعالى: ﴿لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى﴾ فكلفوا في حال السكر بترك الصلاة، فعلم أن السكران مكلف.

أقول في الجواب عن استدلالهم هذا: ليس فيه دليل على كون السكران مكلفاً مع عدم فهم الخطاب، بل فيه دليل على أن السكر لا ينافي فهم الخطاب في الجملة (في بعض الأمور) كما يقتضيه (الفهم في الجملة) حد السكران وتعريفه: باختلاط الكلام والهديان أي علامة السكران هذان الأمران، واعتبار الإمام أبي حنيفة عدم التميز بين الأشياء في تعريف السكر الموجب للحد والعقوبة احتياط منه، وليس هذا نفي الفهم في الجملة، لأن مبنى الحد على الدرع والدفع شرعاً، وقوله عليه الصلاة والسلام: "أدرء وا الحدود بالشبهات" حديث معروف، ومعنى الآية اللاحقة ﴿حتى تعلموا ما تقولون﴾ أي حتى تيقنوا ما تقولون، فإن في حال السكر لا يتبين بما يقول، بل يحصل له مجرد الظن، فالسكر ينافي اليقين الذي يحصل في نهاية الفهم، ولا ينافي الفهم الذي لا بد منه في توجه الخطاب.

وهذا الذي ذكرنا في مفهوم ﴿حتى تعلموا﴾ ليس بتأويل، بل هو تفسير، فإن العلم المذكور في الآية هو اليقين، وإلا فنفس الظن حاصل لهم، ومن أجل ذلك يختلطون في كلامهم، وأما القوم كابن الحاجب وابن الهمام وغيرهما فقد التزموا التأويل في هذه الآية، وقالوا بأنها نهى عن السكر، أي لا تقربوا المسكر، أو لا تشرب مسكراً فتقربوا الصلاة سكراناً، والحال أنكم تصلون، فلا تعلمون ما تقولون كقولهم: "لا تمت وأنت ظالم" أي لا تنظم فتموت ظالماً، خذ هذا.

٢ مسألة تكليف المعدومين حين نزول التكليف

المعدوم مكلف خلافاً للمعتزلة، والمراد التعلق العقلي، لا التنجيزي لنا: والا لم يكن التكليف أزيلاً؛ لتوقفه على التعلق، وهو أزل؛ لأن كلامه أزل، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، وفيه مافيه، قالوا: يلزم أمر ونهي، من غير متعلق موجود، وذلك سفه وعبث، قلنا: إنما يلزم ذلك لو كان الطلب في الأزل تنجيزاً، وأما لو كان ممن سيكون فلا، كأمر الرسول ﷺ في حقنا

وبذلك اندفع ما قيل: إن تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع، ضرورة أن الإضافة لا يتحقق بدون المضاف إليه، وذلك لأن الامتناع في التعلق التنجيزي، وأما العقلي فيكفي له العلم، فتدبر قيل: السفه والبعث من صفات الأفعال، والكلام النفسى من الصفات، فلا يتصف بهما

أقول: الأمر طلب، والطلب يتصف بهما إجماعاً اعلم أن عبد الله بن سعيد بن القطان من الأشاعرة ذهب مستخلصاً عن اللزوم إلى أن كلامه تعالى ليس في الأزل أمراً ونهياً أو غيرهما، بل القديم هو الأمر المشترك، والأقسام حادثة

أورد عليه أن هذه أنواع ويستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع ما، وأجاب بمنع أنها أنواعه، بل عوارضه بحسب التعلق، ويجوز خلوه عنه أقول: وجود المَقْسِم بدون وجود قسم ما محال، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض، فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض، وهو لا يُعقل، مع أنه قال: إن القديم هو المشترك هذا خلف، فتدبر

وأيضاً لا يكون المعدوم حينئذ مكلفاً؛ إذ لا تعلق، قالوا: يلزم قدم عدم التناهي، فإن المتعلق بزيد غير المتعلق بعمره

والجواب: أن التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري، فإنه صفة واحدة أزلية، كالعلم والقدرة، وانقسامه إلى الأنواع والأفراد بحسب التعلقات، لا باختلاف الذاتيات، هذا

الإنسان المعدوم (غير المخلوق) الذي يخلقه الله تعالى فيها يستقبل مكلف، خلافاً للمعتزلة، والدليل النقل لنا قوله تعالى ﴿لأنذركم به ومن بلغ﴾ أي أوحى إلى هذا القرآن لأنذركم به أيها الحاضرون، وأنذر به من يخلقه الله تعالى ويمكن تبليغ الوحي (القرآن) إليهم.

أما المعتزلة (١) فقالوا أولاً: إذا امتنع تكليف الغافل والنائم فالمعدوم أليق بامتناع تكليفه، ولما كان الظاهر من المعدوم الذي كان معدوماً عند الخطاب شفاهاً أراد المصنف أن يبين المراد من المعدوم فقال: والمراد منه (من تعلق التكليف بالمعدوم) هو التعلق العقلي الذي يكفي فيه إمكان وجود المكلف في وقت ما، لا التجيزي الذي يقتضي وجود المكلف بالفعل، وهو معدوم.

و(الدليل) لنا (للأشاعرة والماتريدية) على أن المعدوم يتعلق به التكليف العقلي، أنه إذا لم يتعلق التكليف بالمعدوم لم يكن التكليف صفة أزلية، لتوقفه على التعلق بالمكلف المخلوق الحادث، واللازم باطل، فكذا الملزوم (عدم تعلق التكليف بالمعدوم)، والحال أن التكليف عبارة خطاب الله تعالى كلامه وهو أزلي، لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى، يعني لو لم يكن الكلام (والخطاب) أزلياً لكان حادثاً، وهو صفة له تعالى، فيكون قائماً بذاته تعالى، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو ممتنع.

قوله: "وفيه (في هذا الدليل) مافيه" (من الإشكال) قال المصنف في تعليقه عليه فيه: إشارة إلى ما قال المعتزلة من أن كلامه تعالى حادث ليس بقائم به تعالى (كسائر الحوادث إلى ماذهب إليه الكرامية من أن كلامه تعالى مع حدوثه قائم به؛ لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى).

دليل القائلين (المعتزلة وأتباعهم) بامتناع تكليف المعدوم
 قالوا: لو كان المعدوم (مكلفاً يلزم وجود أمر ونهي) من غير متعلق موجود
 ومكلف موجود يتعلق به الأمر والنهي، وذلك (وجود الأمر والنهي من غير متعلق
 (مكلف يتعلقان به) سفه وعبث، فإن الطلب من المعدوم سفه وغير معقول، ولأن
 المقصود من التكليف الامتثال في الأمر والاجتناب في النهي، وفي تكليف المعدوم هما
 غير متصوران، فيكون عبثاً.

قلنا في جواب هذا الاستدال: إنما يلزم ذلك (أى المذكور من السفه والعبث) لو
 كان التكليف وطلب الفعل من المعدوم في الأزل تنجيئاً ونقداً، بأن يؤمر بإتيان الفعل
 أو النهي عن إتيانه في حال عدم المكلف، وأما لو كان التكليف وطلب الفعل ممن
 سيكون ويجد في المستقبل بأن يأتي به على تقدير الوجود، فلا يلزم السفه والعبث.

مثاله: كامر رسول الله صلى الله عليه وسلم في حقنا، أى في حق المعدومين في
 عصره الميمون من المكلفين الذين يؤلدون إلى يوم القيامة.

وبذلك (أى بما ذكر من أن الاستحالة إنما يلزم على تقدير الطلب التنجيئى
 لا التعليقى الذى يكون الطلب والتكليف معلقاً بوجود المكلف في الخارج، مع شرائط
 التكليف) اندفع ما قيل (في حواشى الفاضل ميزاجان على "شرح مختصر الأصول")
 من أن تحقق التعلق (تعلق الأمر والنهي) بدون المتعلق (المكلف) ممتنع، ضرورة أن
 الإضافة (أى التعلق) لا يتحقق بدون المضاف إليه (أى المتعلق) أى إضافة الأمر
 والنهي ونسبتهما لا يتحقق بدون المنسوب إليه وهو المكلف، وذلك، أى وجه الاندفاع
 بما ذكر؛ لأن الامتناع (امتناع تحقق الإضافة بدون المضاف إليه الذى هو المكلف)، إنما
 يكون في التعلق التنجيئى، وهو أن يكون الطلب تنجيئاً في تعلق الأمر والنهي بالمأمور
 المكلف المعدوم، وأما التعلق العقلى التعليقى (المعلق بوجود المكلف في الخارج في
 المستقبل ويقال له "العقل") لأنه لا يدرك إلا بالعقل، لأن الفعل المحسوس غير موجود،
 فيكفى له العلم بوجود المكلف في الزمان المستقبل.

وقوله: "فتدبر" يكشف عنه صاحب كشف المبهم ويقول: لعله إشارة إلى أنه

يلزم من هذا أن الكلام الأزل الذي هو كلام نفسي لا يكون فيه تنجيز التكليف (حتى يرد عليه الإشكال) وإنما يكون التنجيز في الكلام اللفظي (أي يكون تنجيز التكليف في الكلام اللفظي) فكيف يصح تصريح العلماء بأن النفسي مدلول الكلام اللفظي، (فما كان موجوداً في الدال لا بد أن يوجد في المدلول أيضاً).

(وقيل في رد استدلال القائلين بأن المعدوم ليس بمكلف): أن السفه والعبث اللازمين من تكليف المعدوم هما من صفات الأفعال، يدلان على أن فاعلهما سفيه وعابث، والكلام النفسي عند الأشاعرة من قبيل الصفات الذاتية، فلا يتصف الكلام النفسي بهما (بالسفه والعبث).

قال المصنف في جواب هذا الرد: إنا لانسلم أن الصفات مطلقاً لا تتصف بالسفه والعبث، بل بعض الصفات تتصف بهما، كيف لا تتصف؟ والأمر طلب الفعل من المأمور، والطلب يتصف بهما إجماعاً بيننا وبين المعتزلة، فلا يصح القول بأن الكلام النفسي لا يتصف بهما.

إنكار عبد الله بن سعيد بن القطان عن كون كلام الله أمراً ونهيًا وغيرهما

اعلم أن عبد الله بن سعيد (حال كونه) من الأشاعرة ذهب لأجل استخلاص نفسه عن لزوم السفه والعبث في كلام الله إلى أن كلامه تعالى ليس في الأزل أمراً أو نهيًا أو غيرهما (من الإخبار والاستخبار (الاستفهام) والنداء والتعجيب) بل (قال): الكلام القديم هو الأمر المشترك بين الأقسام، وأما الأقسام فحادثة لحدوث تعلقها بالمتعلقات الحادثة.

وأورد على هذا الرأي بأن هذه الأقسام أنواع للكلام القديم المشترك، وهو جنس لها، ومستحيل وجود الجنس إلا في ضمن نوع مامن تلك الأنواع، لأن الطبيعة لا وجود لها في الخارج إلا بوجود أنواعها.

وأجاب عبد الله بن سعيد بمنع أن تلك الأقسام أنواع للكلام المشترك القديم، بل هي (تلك الأقسام) عوارض ذلك الكلام المشترك القديم بحسب تعلقها به حين الحدوث، فليس ذلك الكلام المشترك القديم جنساً لهذه الأقسام، بل هو معروض لها

باعتبار تعلق تلك الأقسام به. ويجوز خلو ذلك الأمر المشترك عن التعلق بتلك الأقسام، كما كان في الأزل قبل صدور الأمر والنهي وغيرهما، لحدوث ذلك التعلق.

ثم أورد المصنف على هذا الاستدلال، وعلى رده بأسلوب آخر فقال: أقول في رد هذا الجواب بوجه آخر بأننا سلمنا أن تلك الأقسام ليست أنواعاً للكلام القديم حتى لا يمكن وجوده بدونها، ولكن لاشك أنها أقسام للكلام القديم المشترك، وهو مقسم لها، ولكن لاشك أن وجود المقسم (الكلام القديم المشترك) بدون قسم ما محال، هذا إذا كان التقسيم قبل اعتبار العوارض، وإن كان التقسيم باعتبار العوارض، فيلزم عليه (على عبدالله بن سعيد) القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض، وهو لا يُعقل، لأنه قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض، فيلزم وجود قسم ما بدون هذه العوارض أيضاً، لأن قسمها ما عبارة عن شيء مع عارض من العوارض، فوجود قسم ما هو وجود عارض ما، فالقول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض قول بوجود عارض ما بدون عارض ما هذا تناقض، فإن وجود الشيء مع عدمه محال.

مع أنه (عبدالله بن سعيد) قال إن القديم هو الكلام المشترك، دون أي قسم، هذا تخلف أي لائق أن يطرح في الخلف ولا يقع عليه النظر، لأنه فرض القدم في الكلام المشترك.

وقوله: "فتدبر" لعله إشارة إلى أن التقسيم بالنسبة إلى العوارض على نحوين: تقسيم باعتبار رعاية العوارض قبل عروضها، وتقسيم بعد عروض العوارض، والفرق أن الأول تقسيم من ابتداء الأمر، والثاني تقسيم بعد عروض العوارض. وأيضاً (يلزم عليه) أن لا يكون المعدوم حينئذ مكلفاً، إذ لا تعلق للكلام الأزل بأمر أو نهى وغيرهما في الأزل.

وقالوا ثانياً: إن تكليف المعدوم فرع قدم الكلام الإلهي بأقسامه من الأمر والنهي وغيرهما، وقديم الكلام بأقسامه محال؛ لأنه يلزم قديم عدم التناهي، بمعنى يلزم منه كون الأمور غير المتناهية قديمة، إذ أقسام الكلام باعتبار المتعلق (من أنواع الكلام من الاستفهام والنداء والأمر والنهي) فإن الكلام (الأمر) المتعلق به يد غير الكلام المتعلق

بعمرو، ضرورة تغاير الإضافة باعتبار تغاير المضاف إليه ، وهو متعلقها (متعلق الإضافة).

ثم ذكر المصنف الجواب عن دليلهم وقال: لا تعدد في الكلام بالذات، وإنما التعدد فيه بحسب تعدد المتعلقات ، وهو تعدد اعتباري، فإن الكلام (كلام الله) صفة واحدة أزلية كعلمه وقدرته، وانقسام الكلام إلى الأنواع والأفراد إنما يكون باعتبار المتعلقات ، لا بحسب الاختلاف ذاتاً، بأن يكون كل نوع أو فرد ذاتاً علحيداً، خذ هذا.

والتعلقات اعتبارية فالتعدد بحسبها أيضاً اعتباري وقدم الأمور الاعتبارية لأبأس به ، فإنها تنتهي بانتهاء الاعتبار، والمراد بالأنواع: الأمر والنهي والاستفهام وغيرهما ، وبالأفراد أمر تعلق بزيد، ونهي تعلق بعمرو.

٣: مسألة التكليف بالفعل الممكن الذي انتفى

شرط وقوعه عند الأمر

الفعل الممكن الذي تمت شرائط وجوبه إذا علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به؟ قال الجمهور يصح، خلافاً للمعتزلة، والإمام، وفي الجهل يصح اتفاقاً
لا يقال: قد تقدم أن الإجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع، معلوم أن كلما لا يقع فبانتفاء شرط من إرادة قديمة أو حادثة، فحكاية الخلاف مناقضة؛ لأننا نقول ذلك الإجماع بالنظر إلى الإمكان الذاتي، كما يدل عليه كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع، حيث قال: وإن ظن قوم إنه ممتنع بغيره فالخلاف هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية

لنا لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف قبل وقت الفعل؛ لجواز أن لا يوجد شرط، وقد أنكر قوم العلم بالتكليف قبله، وذلك باطل للإجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن، بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب إجماعاً، وهو فرع تحقق الوجوب

قالوا أولاً ما عدم شرطه (فهو) غير ممكن، والإمكان شرط التكليف، قلنا: الشرط (هو) الإمكان العادي، وهو لا ينافي الامتناع لغيره، وأيضاً منقوض بجهل الأمر بعدم الشرط في الواقع، إذ لا دخل للعلم في الإمكان والامتناع، فإنه تابع للمعلوم وثانياً لو صح مع علم الأمر لصح مع علم المأمور؛ لأن عدم الحصول مشترك، واللازم باطل اتفاقاً قلنا: بل لانتفاء الفائدة

الفعل الممكن الذي تمت شرائط لزوم وجوده إذا علم الأمر (الشارع) انتفاء (عدم) وجود شرط وقوعه عند وقته، هل يصح التكليف به (أم لا؟) قال الجمهور: يصح خلافاً للمعتزلة وإمام الحرمين، وإنما يكون النزاع في شرط الوقوع الذي لم يكن شرطاً لوجوب الفعل، إذ عند انتفاء شرط وجوبه أو عند علم الأمر بانتفاء شرط الوجوب لا يتحقق التكليف، إذ لا يتصور التكليف بدون الوجوب ضرورة الوجود. وفي صورة عدم علم الأمر بانتفاء شرط وقوع الفعل، يصح التكليف به اتفاقاً. كشيء أمر عبده بخياطة ثوب غدا! وهو جاهل عن بقاء حياة العبد إلى الغد.

ولما اعترض ابن الهمام "في التحرير" وقال: وقد تقدم (في الباب الثالث في مسألة امتناع التكليف بالمحال أن الأجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع من المكلف (كأيمان أبي جهل) ومعلوم أن كلاً لا يقع من المكلف (فلما يكون عدم وقوعه بانتفاء شرط وقوعه) من إرادة قديمة (هي إرادة الله تعالى أي لم يرد الله وقوعه، وإما من إرادة حادثة (وهي إرادة العبد) أي لم يرد العبد.

فحكاه الخلاف بين الجمهور وبين المعتزلة في تكليف ما لا يوجد شرط وقوعه عند وقته مناقضة وإبطال لهذا الإجماع، فأجاب عنه المصنف وقال: لا يقال: (هكذا) لأننا نقول في الجواب إن ذلك الإجماع (على صحة التكليف بما علم الله أنه لا يقع) كان بالنظر إلى الإمكان الذاتي (أي ذلك التكليف ممكن في حد ذاته) كما يدل عليه (على أن المراد بالضحة) الإمكان الذاتي كلام بعض المحققين عند نقل الإجماع (على صحة هذا التكليف) حيث

قال: وإن ظن قوم أنه (التكليف بما علم الله أنه لا يقع من فلان) ممتنع لغيره (أي بسبب علم الله تعالى بعدم وقوعه) فالخلاف هنا (بين الجمهور والمعتزلة) في وقوع ذلك التكليف عملاً ووجود مصداقه، بعد الاتفاق على إمكانه الذاتي و صحته صحة ذاتية، أي بعد الاتفاق على إمكان ذلك التكليف إمكاناً ذاتياً وصحته في حد ذاته.

دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذي علم

الأمر انتفاء شرط وقوعه

والدليل (لنا) أنه لم يصح التكليف بذلك الفعل الذي لم يعلم أحد أنه مكلف به قبل وقت الفعل (فلا يتهياً له) لجواز أن لا يوجد شرط (من شروط وقوعه) وقد اجتهدت جماعة ليحيبوا عن هذا الدليل، فأشار المصنف إليه بقوله: وقد أنكر قوم العلم بالتكليف (بفعل ما) قبل وقته (أي وقت الفعل) أي لا يكون ضرورة العلم بالتكليف ضرورياً قبل وقت الفعل.

ثم أجاب عن هذا الإنكار بقوله: وذلك (الإنكار) باطل؛ للإجماع على تحقق الفعل، أي تحقق وجوبه على المكلف قبل التمكن، أي قبل كون المكلف قادراً على إيجاد الفعل، بدليل وجوب الشروع بنية أداء الواجب (من الصوم أو الصلاة) إجماعاً، وهو أي وجوب الشروع فرع تحقق الوجوب، ويتحقق الوجوب بالعلم، فلا بد أولاً من العلم بوجوب الواجب قبل أدائه في وقته.

دليل المعتزلة من وجهين على عدم

جواز التكليف بذلك الفعل

١- قالوا أولاً: لو صحح التكليف بالفعل الذي علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته لزم أن لا يكون الإمكان شرطاً في التكليف؛ لأن ما عديم شرط من شروطه فهو غير ممكن، (والحال) أن الإمكان شرط التكليف، فرد المصنف دليلهم بوجهين:

الأول: قلنا: الشرط في التكليف هو الإمكان العادي (دون الذاتي) وهو لا ينافي الامتناع لغيره (وهو عدم وجود شرط الوقوع عند وقته).

والثاني: أن هذا الدليل أيضاً منقوض بجهل الأمر (إذا كان إنساناً) لعدم وجود الشرط في الواقع، بأن يكون شرط الوقوع معدوماً في الواقع، ولا يعلمه الأمر. فإما كان شرط وقوعه معدوماً في الواقع، وكان الأمر جاهلاً عن عدمه، فهو غير ممكن في الواقع، فقد فات شرط التكليف، ونقض الدليل فيلزم أن لا يصح التكليف به مع أنه صيغ اتفاقاً، لأنه لا دخل لعلم الأمر بوجود شرط الوقوع (وإمكان الفعل) ولا لعلمه بعدم ذلك الشرط (وامتناع الفعل؛ فإن العلم تابع للمعلوم فإن كان المعلوم ممكناً فعلمه بصفة الإمكان، وإن كان ممتنعاً فعلمه بصفة الامتناع).

٢- وقالوا ثانياً: لو صيغ التكليف بالفعل الذي علم الأمر انتفاء شرط وقوعه عند وقته، لصيغ التكليف به، مع علم المأمور المكلف بانتفاء شرط وقوعه، لأن المانع من عدم صحة التكليف بالفعل الذي علم المأمور انتفاء شرط وقوعه لا يتصور من غير عدم حصول الفعل في الواقع، وعدم حصول الفعل مشترك بين علم الأمر بانتفاء الشرط، وبين علم المأمور بانتفائه، مع أن علم الأمر بانتفاء الشرط مانع عن التكليف، دون علم المأمور بانتفاء الشرط، ولكن يلزم من قولكم إن علم المأمور بانتفاء الشرط أيضاً مانع عن التكليف واللازم وهو صحة التكليف بذلك الفعل مع علم المأمور بانتفاء شرطه باطل اتفاقاً، إذ لا يصح التكليف مع علم المأمور بعدم شرط وقوعه.

قلنا في الجواب عن الدليل الثاني: إننا لانسلم أن المانع عن صحة التكليف على تقدير علم المأمور بعدم الشرط هو عدم حصول الفعل، بل المانع عن صحة التكليف في صورة علم المأمور بعدم شرطه هو انتفاء الفائدة من التكليف، فإن الفائدة من التكليف إما الامتثال أو الابتلاء بالعزم على الطاعة، وفي صورة علم الأمر بانتفاء الشرط تكون الفائدة هي الابتلاء هل يعزم المكلف الطاعة أم لا؟.

٤: مسألة صحة إسلام الصبي العاقل

إسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة إسلام علي رضي الله عنه، قال فخر الإسلام: بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه، لا وجوب الأداء، فإذا أسلم وقع فرضاً، كصوم المسافر، فلا يجب تجديده بالغاً، ونفاه شمس

الأئمة لعدم حكمه، وهو وجوب الأداء، وفيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن حكمه ذلك، بل ذلك حكم الخطاب، وإنما حكمه صحة الأداء عن الواجب

إسلام الضبي العاقل صحيح، بدليل صحة اسلام علي، وإن علينا لما أسلم كان عمره سبع أو ثمانى أو عشر سنين على اختلاف الروايات، قال فخر الإسلام البزدوى: بثبوت أصل وجوب الإيمان عليه (على الضبي) لاجوب الأداء، فإذا أسلم الضبي وقع فرضاً (أي يقع عن فرضه بعد بلوغه) كصوم المسافر يقع عن فرض رمضان، فلا يجب على الضبي تجديد الإسلام في حال البلوغ.

٢- ونفي أصل وجوب الإيمان عن الضبي شمس الأئمة الشرخسى لعدم (ترتب) حكم أصل الوجوب عليه، وهو أي حكمه وجوب الأداء على (على الضبي) ولا يجب عليه الأداء قبل البلوغ، وفيه (فيما ذهب إليه شمس الأئمة) نظر؛ لأننا لا نسلم أن حكمه (حكم أصل الوجوب) ذلك، أي وجوب الأداء، بل ذلك (وجوب الأداء) حكم الخطاب، (ويرد حكم الخطاب بعد البلوغ).

وإنما حكمه (حكم أصل الوجوب) صحة الأداء عن الواجب، يعنى إذا أدى الضبي الواجب يقع مسقطاً للواجب، ومانعاً عن توجه الخطاب إليه قبل البلوغ.

٥: مسألة اشتراط العقل للتكليف

العقل شرط التكليف؛ إذ به الفهم، وذلك متفاوت، ولا يناط بكل قدر، فانيط بالبلوغ عاقلاً فالتكليف دائر عليه
قال البيهقي: الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة، وقبلها إلى عام الخندق كانت تتعلق بالتمييز، انتهى

فلا يجب أداء شئ على الصبي، خلافاً لأبي منصور والمعتزلة في وجوب الإيمان؛ فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه، وللقاضى أبي زيد؛ حيث قال بوجوب جميع حقوق الله عليه، إلا أن الأداء سقط بعذر الصبي

لنا أولاً: قوله عليه الصلا والسلام: رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل، وعرض الإسلام عليه بعد إسلام زوجته، لصحته، لا لوجوبه، وضربه بعشر على الصلاة تاديباً للاعتياد، لا تكليفاً

وثانياً: عدم انفساخ نكاح المراهقة بعدم وصفه، بخلاف البالغة أقول: وفيه أنه لا يدل على نفي أصل الوجوب عن العاقلة ولنا: على القاضي أنه لو كان واجباً عليه، ثم سقط الوجوب دفعاً للخرج لكان الآتي مؤدياً للواجب، كالمسافر إذا صام، واللازم باطل اتفاقاً، وليس رخصة إسقاط لعدم الإثم بالاتفاق، تدبر

واعلم أن العقل شرط التكليف، إذ به فهم الخطاب، وذلك العقل متفاوت (في أفراد البشر بحسب الفطرة في كسب العلوم) ولا يباط (لا يتعلق ولا يرتبط) التكليف بكل قدر من العقل، فأنيط (وعُلّق) التكليف بالبلوغ في حال العقل، لا في حال الجنون، فالتكليف دائر عليه (على العقل).

قال البيهقي (في السنن الضغرى أو (معركة الآثار): الأحكام إنما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة، وأما قبلها إلى عام الخندق فكانت الأحكام تتعلق بالتمييز، انتهى.

(وإذا ثبت إناطة الأحكام بالبلوغ ونُسِخ اعتبار التمييز، فلا يجب أداء شيء على الضبي، خلافاً لأبي منصور (الماتريدي) (ومشايخ عراق) والمعتزلة في وجوب أداء الإيمان عليه؛ فإنهم ذهبوا إلى عقابه بتركه (بترك الإيمان)، وهذا خلاف النصوص الواردة في عدم تكليف الضبي ولو كان عاقلاً.

وخلافاً للقاضي أبي زيد الدبوسي في "التقويم" حيث قال: بوجوب جميع حقوق الله تعالى من الإيمان وغيره عليه (عليه الضبي) إلا أن الأداء سقط عنه بعذر الضبا، لقصور البدن.

دليل المجهور من وجهين: ودليلنا على عدم وجوب شئى على الضبي أولاً: قوله صلى الله عليه وسلم: "رُفِعَ القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الضبي حتى

يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق (ويعقل)، وأما عرض الاسلام على الضبي الكافر بعد اسلام زوجته، فلصحة اسلامه، لالوجوب الإسلام عليه، (وكذلك) ضرب الضبي اذا بلغ عشرًا على ترك الصلاة يكون تاديئًا لا عيتاده بالصلاة، لا تكليفًا ووجوبًا.

وثانيا: (دليلنا على عدم وجوب شئ على الضبي) أن عدم انفساخ نكاح الضبية المراهقة التي قربت إلى البلوغ ولم تبلغ، لأجل عدم وصفها وبيانها الإيمان، فإنها لو كانت مكلفة ووجب عليها الإيمان لانفسخ، نكاحها؛ لعدم وصف الإيمان، بخلاف البنت البالغة، فإنها لو لم تصف إيمانها، ولم تبين أركانها انفسخ نكاحها؛ فإنها مكلفة.

ثم أراد المصنف الرد على الدليل الثاني وقال: أقول وفيه (إشكال وهو) أنه لا يدل على نفي أصل وجوب الإيمان عن العاقلة، ويحتمل أن يثبت أصل وجوب الإيمان عليها، ويسقط أداء الإيمان بعذر الضباوة، فعدم انفساخ نكاح المراهقة مع عدم وصفها الإيمان لعدم وجوب إظهار الإيمان عليها، لالعدم أصل الوجوب عليها، وحجتنا على القاضي أبي زيد في قوله "وجوب جميع حقوق الله تعالى على الضبي" أنه لو كان جميع حقوق الله تعالى واجبة عليه (بشمول الإيمان ثم سقط الوجوب) (وجوب الأداء) دفعا للخرج لكان (الضبي) الآتي بالحقوق مؤدبًا للواجب، كالمسافر إذا صام (في أثناء سفره) فإنه يعد من صوم رمضان واللازم (كون الضبي مؤدبًا للواجب) باطل بالاتفاق، وليس هذا (سقوط وجوب الأداء عن الضبي رخصة إسقاط، لعدم الإثم في العمل بالعزيمة بالاتفاق، بخلاف القصر في الصلاة؛ فإنه رخصة إسقاط، فيأثم المكلف في العمل بالعزيمة، وهي الاداء كاملاً من غير قصر، فإن الضبي لو آثى بجميع حقوق الله لا يأثم بل لو لديه أجر.

قوله: "تدبر" قيل: فيه إشارة إلى أن عدم الإثم لا يدل على كونه رخصة إسقاط؛ إذ لا يلزم تأثيم في كل ما هو رخصة إسقاط، كالمسافر إذا أدى أربعاً، فإنه لا يأثم بآداء الركعتين الآخرين ويكون مسيئاً بالجمع بين النفل والفرض في تحريمة واحدة، والجواب أنه إساءة وهي إثم، وإلا فلم يكن مسيئاً.

٦ مسألة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها

الأهلية كاملة بكمال العقل والبدن، فيلزم وجوب الأداء، وقاصرة بقصور أحدهما، كالصبي العاقل، والمعتوه البالغ، والثابت معها صحة الأداء، والتفصيل في الصبي: أن ما يكون مع القاصرة، إما حق الله تعالى، وهو ثلاثة: حسن محض، وقبيح محض، وبين بين، وإما حق العبد، وهو أيضاً ثلاثة: نافع محض، وضار محض، ودائر بينهما

والأول: كالإيمان، لا يسقط حسنه، وفيه نفع محض؛ لأنه مناط سعادة الدارين، فيصح منه، والحجر من الشارع لم يوجد، ولا يليق به، وضرر حرمان الميراث، وفرقة النكاح، لكفر القريب، والزوجة، ولو سلم فهو بالتبع، وكم من شيء ثبت تبعاً لا قصداً، كقبول هبة القريب من الصبي، مع ترتب العتق

والثاني: كالكفر، والقياس أن لا يصح، لأنه ضرر محض، وعليه الشافعي وأبو يوسف، لكن يصح استحساناً عندنا، وفي أحكام الآخر يصح اتفاقاً

وجه الاستحسان أن الكفر محظور مطلقاً، فلا يسقط بعذر غير مسموع، فتبين أمراته، ويحرم الميراث بالرد، وإنما لم يقتل، بل قُتد؛ لأنه ليس بمجرد الارتداد، بل بالحراية، وهو ليس من أهلها، ولا بعد البلوغ؛ لأن في صحة إسلامه خلافاً بين العلماء، فأورث الشبهة.

والثالث: كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية، فإنها مشروعة في وقت دون وقت، يصح مباشرته للثواب والاعتیاد بلا عهدة، فلا يلزم بالشروع، ولا بالإفساد، ولاجزاء محظور احرامه، بخلاف ما كان مالياً، كالزكاة، لا يصح منه؛ لأنه فيه ضرر

والرابع: كقبول الهبة، يصح مباشرته منه، بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض، ولذا يجب أجرة الصبي المحجور مع بطلان العقد، إذا كان حراً، أما

العبد فيجب له الأجرة بشرط السلامة، فلو هلك فالقيمة، لا الأجر، واستحق الرضخ مع عدم جواز شهود القتل بدون الإذن بالإجماع والخامس: كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو بإذن وليه، كما لا يملكه عليه غيره، قال شمس الأئمة السرخسي: زعم بعض مشايخنا، أن هذا الحكم غير مشروع أصلاً، حتى أن امرأته لا تكون محلاً للطلاق، وهذا وهم، فإن الطلاق يملك بملك النكاح، ولا ضرر فيه، وإنما هو في الإيقاع، فلو تحققت الحاجة إليه لدفع الضرر لكان صحيحاً، وإنما يجوز إقراض القاضى ماله من المولى؛ لأنه حفظ مع قدرة الاقتضاء بعلمه، بخلاف الأب، إلا في رواية

والسادس: كالبيع والإجارة وغيرهما من المعاوضات، ففيها نفع مشوب باحتمال ضرر، فبانضمام رأى الولى يندفع الاحتمال، فيملكه معه

ثم عند أبي حنيفة لما انجبر القصور بالإذن كان كالبالغ، فيملك بغبن فاحش مع الأجانب والولى في رواية، وعندهما لا يجوز، وقولهما أظهر

تعريف الأهلية: هي كون الإنسان صالحاً للقبول والعمل بالأحكام الشرعية. أقسام الأهلية: وهي على نوعين:

١- كاملة بكمال العقل والبدن، فيلزم (على صاحب هذا النوع من الأهلية) وجوب أداء ما كُلف به.

٢- وقاصرة بقصور أحدهما (قصور البدن أو العقل) كالضبي العاقل، وكالمعتوه البالغ، والثابت معها (مع الأهلية القاصرة) صحة الأداء، أي صنع من صاحب هذه الأهلية أداء الواجب، فإن صحة نفس الوجوب تتعلق بالأهلية الكاملة، وصحة وجوب الأداء تتعلق بالأهلية القاصرة.

والتفصيل (في ما يتعلق) بالضبي صحة أدائه (و مثله المعتوه) أن ما يكون مع الأهلية القاصرة صحة أدائه إما حق الله تعالى، وهو ثلاثة: حسن محض، وقبيح محض

، وبين الحسن و القبيح ، وإما حق العبد ، وهو أيضاً ثلاثة : نافع محض ، وضار محض ، ودائر بينهما (بين النافع والضار) .

١- مثال الأول من حقوق الله ، كالإيمان ، فإنه حسن محض ، لا يسقط حسنه (قط) وفيه نفع محض ، لأنه مناط (منشأ) سعادة الدارين ، فيصغ الإيمان من الضني .

ولما كان توهم أن يقال : لعل الشرع لم يعتبر إيمان الضني ، دفع المصنف هذا التوهم وقال : والحجر (منع إيمان الضني) لم يوجد من الشارع ، ولا يليق به (بالشارع الحكيمة) أن يمنع أحداً من الحسن المحض ، والنافع الخالص ، وسعادة الدارين .

ثم أجاب المصنف عن سؤال مفروض ، وهو أن الإيمان كيف يكون للصبي حسناً محضاً ونفعاً خالصاً ؟ وقد حرّم عن ميراث قريبه الكافر ، وعن زوجته المرتدة (الكافرة) وهما بسبب الإيمان ، وهذا ضرر عظيم له ، فقال : وضرر الحرمان (عن) الميراث ، وفرقة النكاح (ليس لأجل الإيمان ، بل لأجل) كفر القريب (في الميراث) ، ولأجل كفر الزوجة وارتدادها (في فرقة النكاح) .

فكفر القريب منع الميراث ، وكفر الزوجة صار سبباً للتفريق ، لأن الإيمان جالب الحقوق والكفر قاطعها هذا هو الجواب المنع ، وأما لو سلم أن الحرمان والفرقة بسبب الإيمان فهو الحرمان أو الضرر في هذه الصورة) بالتبع لا قصداً ؛ لأن وضع الإيمان للنفع والتعاده ، ويتحقق بسبب الإيمان المخالفة مع أرباب الشقاوة ، فيترتب عليها (على الشقاوة) أحكامها تبعاً لوجود الإيمان ، فهذا الضرر من لوازم الكفردون الإيمان ، وكم من شيء (حكيم) يثبت تبعاً ، لا قصداً ، كترتب العتق على قبول الضني هبة (العبد) القريب منه ، أي إذا وهب لصني عبد هو أبوه أو أخوه أو غيرهما من الأقارب ، فقبل الضني الهبة ، يعتق عليه العبد ، وإن كان في العتق له ضرر ، فليس هذا من لوازم الهبة ، بل من لوازم القرابة ، فترتب العتق على الهبة ، ليس قصداً ، بل هو تبعاً ؛ لأن العتق من لوازم تملك القريب ، سواء كاب بالبيع أو بالإرث أو بالهبة .

٢- والثاني من الحقوق المتعلقة بحقوق الله ، كالكفر فإنه ضد حق الله ، وهو الإيمان ، فالكفر قطعه وتركه ، والقياس (بمقتضي أن لا يصح كفر الضني) (أن لا يعبا

بكفره)؛ لأنه ضرر محض، وبه قال الإمام الشافعي والإمام أبو يوسف، لكن يصح كفره (أي يعتبر كفره) بدليل الاستحسان عندنا (عند أبي حنيفة ومحمد) (وهذا الخلاف في اعتبار كفر الضبي وعدمه في أحكام الدنيا من الميراث والنكاح وغيرهما)، وأما في أحكام الآخرة فيصح كفر الضبي، أي يعتبر كفره اتفاقاً، حتى لو مات الضبي الكافر لا يصل عليه بالاتفاق.

وجه الاستحسان (ودليله) أن الكفر محظور (ممنوع) مطلقاً، سواء صدر من عاقل بالغ أو من صبي، فلا يسقط الكفر ولا يعفى بعذر غير مسموع، وهو كونه محلاً للرحمة لأجل الضبا. فإن هذه الشقاوة الكاملة (شقاوة الكفر) تخرجه عن كونه محلاً للرحمة، فلأجل اعتبار كفره تبين امرأته (تطلق طلاقاً بائناً ويُحْزَمُ عن ميراث اقاربه بالزَّدة، وإنما لم يُقتل الضبي بالزَّدة (مع اعتبار رذته) بل قُتِلَ وَحُسِّنَ لَأَنَّهُ (وجوب القتل) ليس بمجوز الارتداد، بل بالحرابة (المحاربة مع الله ورسوله) بعد الارتداد، وهو (الضبي) ليس من أهل الحرابة، ولا يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ (أيضاً) لأن في صحة إسلام الضبي خلافاً بين العلماء، قال بعضهم بصحة إسلامه وبعضهم بعدم صحته، فأورث الشبهة في جواز قتله.

٣- والثالث من حقوق الله، وهو الدائر بين الحَسَنِ والقبيح باعتبار الوقت، كالصلاة وأخواتها من العبادات البدنية، كالصوم والحج، فإنها مشروعة في وقت (أي وقتها المخصوص) دون وقت كالصلاة في الأوقات المكروهة، والصوم في أيام المنهية، والحج في غير أشهره، يصح مباشرة الضبي تلك العبادات، للثواب والاعتقاد، بلا عهدة (ضمان وقضاء عليه)، فلا يلزم عمل على الضبي بالشروع، فلو شرع في إحدى تلك العبادات (من الصلاة والصوم والحج) ثم تركها لا يلزم عليه الإتمام أو القضاء، ولا يلزم على الضبي جزاء ارتكاب محظور الإحرام في الحج، بأن كان محرماً، فارتكب إحدى محظورات الإحرام لا يلزم عليه جزاء ذلك المحظور، من الدَّم أو الصدقة أو النسك، بخلاف ما كان ذلك الحق مالياً (من العبادات)، كالزكاة، فإنها لا تصح منه؛ لأن فيه (أداء الزكاة) ضرراً، مع عدم الوجوب عليه.

٤- والزابع الذي هو الأول من حقوق العباد، ويكون نفعاً، كقبول الهبة، يصنع مباشرة قبول الهبة من الضبي بلا إذن وليه؛ لأنه نفع محض في حقه ولذلك (أي لأجل أن العمل النافع يثبت في حق الضبي) (من غير إذن الولي)، تجب أجرة الضبي المحجور الذي آجر نفسه لأحد، ثم فرغ من العمل، مع بطلان عقد الإجازة في أول الأمر، (ولكن بشرط) أن يكون الضبي حراً، وأما العبد المحجور إذا آجر نفسه فيجب له بشرط السلامة بعد الفراغ من العمل، فلو هلك العبد في هذه الإجازة، فالقيمة واجبة على المستأجر، لا الأجر، لأن المستأجر يصير غاصباً، فيضمن القيمة، واستحق الضبي الرضخ، (الأقل من سهم الغنيمة إذا حضر القتال) مع عدم جواز شهوده وحضوره موضع القتل، أي القتال بدون إذن الولي بالإجماع؛ لأن عدم جواز شهود القتال والجهاد إنما كان لدفع ضرر الموت أو الخرج مع عدم وجوب الجهاد عليه. فاقاً بعد الجهاد وهزيمة الأعداء، فأخذ الغنيمة أو الرضخ نفع محض، فحكم بالاستحقاق.

٥- والخامس الذي هو ثاني حقوق العباد، وهو ضار محض، كالطلاق ونحوه، مثل الهبة والعناق، فلا يملكه الضبي، ولو بإذن وليه، كما لا يملكه (أي النوع الخامس على الضبي غيره (غير الضبي))، كالولي والقاضي، فليست امرأته محلاً للطلاق.

قال شمس الأئمة السرخسي: زعم بعض مشايخنا أن هذا الحكم، أي حكم طلاق امرأة الضبي غير مشروع أصلاً، حتى إن امرأته لا تكون محلاً للطلاق (فصارت في هذا الحكم كالأجنبية في عدم جواز طلاقها) وهذا وهم منه؛ فإن الطلاق يملك (يكون مملوكاً) بملك النكاح، فملك الطلاق من لوازم ملك النكاح، ولا ضرر فيه (في ملك الطلاق)، بل في عدم ملك الطلاق ضرر له، باستيلاء الزوجة السوء عليه، وإنما هو (أي الضرر يكون) في الإيقاع (إيقاع طلاق الضبي)، فلا يصح الإيقاع، أما لو تحققت الحاجة (حاجة الضبي) إليه (إلى إيقاع الطلاق) لدفع الضرر كان الإيقاع صحيحاً.

وإنما يجوز إقراض القاضي ماله (مال الضبي) مع أن فيه ضرراً له؛ لأنه ليس بتبرع، بل هو حفظ لماله مع قدرة الاقتضاء، وطلب القرض من المستقرض بعلمه، بخلاف الأب، فإنه ليس له قدرة الاقتضاء إلا في رواية، فإن فيها (في تلك الرواية) جواز

إقراض الأب مال الضبي لو فور شفقتة.

٦- والسادس الذي هو الثالث من حقوق العباد، ودائر بين النفع والضرر، كالبيع والإجارة، وغيرهما من المعاولات، ففيها نفع لاحتمال الزبح، مشوب ومخلوط باحتمال الضرر، كخسارة في ماله، فبانضمام رأى الولي مع عقل الضبي العاقل يندفع احتمال الضرر، فيملك الضبي هذه العقود، مع رأى الولي وإذنه.

ثم عند أبي حنيفة لما انجبر قصور الضبي (عقلاً وبدناً) برأى الولي وإذنه، كان الضبي المأذون كالبالغ في نفاذ تصرفاته، فيملك مثل هذا الضبي البيع والإجارة بغبن فاحش (الغبن الفاحش هو ما لا يدخل تحته تقويم المقومين بأن زاد عن اصل القيمة أو الثمن زيادة على خلاف عرف التجار، أو حظ منها كذلك) أي يملك البيع بغبن فاحش مع الأجانب باتفاق الروايات عن أبي حنيفة، وفي رواية أخرى عنه، لا يملك الغبن الفاحش مع الولي؛ لأن الولي متهم في الأذن، لجواز أن يكون حيلة للأخذ عن الضبي بأقل من قيمته، وعندهما (أبي يوسف ومحمد) لا يجوز تصرف الضبي فيما دار بين النفع والضرر بالغبن الفاحش قط، لافي الأجانب ولا في الولي، وقولهما (قول أبي يوسف ومحمد) أظهر؛ لأن اعتبار الإذن شرعاً لدفع الضرر المحتمل، فلما عقد الضبي مع الغبن الفاحش عُلِمَ أن إذن الولي لم يقع في محله.

٧: مسألة شمول رخصة السفر سفر المعصية

سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا خلافاً للأئمة الثلاثة

سفر المعصية (كالسفر للشرقة والانتهاك، ولقتل أحد من المؤمنين إلى بلد بعيد مسافته مدة السفر الشرعي) لا يمنع الرخصة عندنا، (رخصة الإفطار، ورخصة قصر الصلاة، ورخصة المسح إلى ثلاثة أئام وليالها) خلافاً للأئمة الثلاثة.

دليل الحنفية

لنا : الاطلاق، قال الله تعالى: ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعدة من أيام أخر﴾ وفي صحيح مسلم عن ابن عباس فرض الله

الصلاة على لسان نبيكم في الحظر أربعاً، وفي السفر ركعتين

والدليل لنا: إطلاق نض الرخصة، كقوله تعالى ﴿فمن كان منكم مريضاً أو على سفر فعذة من أيام أخر﴾ ولم يقيد الله تعالى السفر بسفر البر وعدم المعصية.
وفي صحيح (الامام) مسلم عن ابن عباس رضي الله عنهما: "فرض الله الصلاة على لسان نبيكم في الحضر أربعاً وفي السفر ركعتين" وفي الحديث أيضاً لفظ "السفر" مطلق.

دليل الأئمة الثلاثة

قالوا: الرخصة نعمة، فلا تنال بالمعصية، كالسكر قلنا: ليست إياه، بل مجاورة له، فصار كالصلاة وفي الأرض المغصوبة، بخلاف سبب المعصية، كالسكر بشرب المسكر المحرم

قالوا: الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية، لزوال العقل بالشكر؛ فإنه ليس يعفو ورخصة، بل يترتب عليه الحكم من وقوع طلاقه وعتاقه، والغرامة عند اتلاف مال غيره، بخلاف زوال العقل بالجنون، والإغماء، فإنه عفو ورخصة، ولا يترتب عليه الحكم.
قال المصنف في الجواب عن دليلهم: قلنا: ليست المعصية هو السفر، بل المعصية مجاورة للسفر، خارجة عنه، فللمسافر القاطع للطريق وصفان: أحدهما قطع المسافة من مكان إلى مكان، والثاني المحاربة مع الله ورسوله بقطع الطريق والحراية والانتهاج والمعصية هو الثاني، لا الأول، والسبب لنيل النعمة هو الأول أي نفس السفر، (وهذا تأويل عجيب، فإنما الأعمال بالنيات، ولولم يكن السفر لم يكن قطع الطريق والحراية والفساد)، ثم قاس هذا السفر بالصلاة في الأرض المغصوبة، وقال: كالصلاة في الأرض المغصوبة، فإنها في نفسها طاعة، وليست بمعصية، لكونها عبادة أساسية في الدين، وشغل ملك الغير وأرضه بدون إذنه مجاور لصلاته وهو معصية، فالصلاة في نفسها موجبة لنعمة الأجر بخلاف شغل ملك الغير بدون إذنه، بخلاف السبب الذي هو معصية في نفسه، كالشكر الحاصل بسبب شرب المسكر المحرم، وشغل الأرض

٨: مسألة جواز المواخذة بالخطأ في الدنيا عقلاً

المواخذة بالخطأ جائزة عقلاً، خلافاً للمعتزلة

لنا: قوله تعالى: ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ والسؤال بما يستحيل باطل

قالوا: المواخذة بالجناية، وهي بالقصد

قلنا: بعدم التثبت والاحتياط الواجبين، إلا أن فيه شبهة العدم، فلا يواخذ بمحد ولا قصاص، دون ضمان المتلفات خطأ من الأموال ويقع طلاقه عندنا، خلافاً للشافعي؛ لأن اعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد، كما في النائم

قلنا: الغفلة عن معنى اللفظ أمر خفي، فأقيم تمييز البلوغ مقامه، بخلاف النوم

المواخذة بالخطأ (في الدنيا) جائزة عقلاً (عندنا) خلافاً للمعتزلة، فاتهم لا يجوزونها.

والدليل لنا: قوله تعالى ﴿ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا﴾ والسؤال وطلب العفو عما يستحيل باطل، ولو كانت المواخذة على الخطأ ممنوعة عقلاً لم يأمرنا الله تعالى بسؤال العفو وطلب المغفرة.

دليل المعتزلة: قالوا: المواخذة (إنما تكون) بالجناية، وهي (الجناية تكون) بالقصد، ولا قصد في الخطأ فلا جناية ولا مواخذة.

وأجاب عنه المصنف بقوله: قلنا: لانسلم أنه لا جناية في الخطأ، بل فيه جناية بعدم التثبت، أي بترك التثبت وترك الاحتياط الواجبين، إلا أن فيه (في الخطأ)، شبهة عدم الجناية؛ لأنه صلى الله عليه وسلم قال: "إن الله تجاوز عن أمتي الخطأ والنسيان وما أكرهوا عليه" فلا يؤاخذ صاحب الخطأ بحذ ولا قصاص (لأنهما يسقطان بالشبهات،

دون ضمان المتلفات من الأموال خطأ؛ فإنه (الخاطئ) يؤخذ به جبراً للمُتَلَفِّ، لالكونه جنابة، ويقع طلاق الخاطئ عندنا، خلافاً للشافعي؛ لأن اعتبار الكلام إنما يكون بالقصد ولم يوجد من الخاطئ، فلا اعتبار لكلامه عند الشافعي، كما في النائم، فإنه لا اعتبار بكلامه، ولا يقع طلاقه.

قلنا: لاشك أن اعتبار الكلام بالقصد، لكن الغفلة عن معنى اللفظ طلاقاً كان أو غيره) أمر خفي، فلاتناط الأحكام على قصد المعنى، فأقيم تمييز البلوغ مقام القصد، لأن البلوغ مظنة القصد، بخلاف النوم فإن التمييز فيه منتف، فلا ينفع البلوغ.

٩: مسألة الإكراه وأقسامه و حكم كل واحد منها

الإكراه ملج، وهو بما يفوت النفس أو العضو، وغيره غيره، كالحبس والضرب، وهو لا يمنع التكليف بالفعل المكروه عليه، ونقيضه مطلقاً، وقال جماعة: يمنع في الملجى دون غيره

وقالت المعتزلة: يمنع في غيره في عين المكروه عليه، دون نقيضه لنا: أن الفعل ممكن، والفاعل متمكن، كيف لا، وهو يختار أخف المكروهين، ولذا قد يفترض ما أكره عليه، كالاكراه بالقتل على شرب الخمر، فيأثم بتركه، ويحرم كعل قتل مسلم ظلماً، فيؤجر على الترك، كعل إجراء كلمة الكفر

وقال المفصلون: المكروه عليه واجب الوقوع، وضده ممتنع والتكليف بهما محال

قلنا: الإيجاب والامتناع بالشرع أو بالعقل لا ينافي الاختيار، بل هو مرجع لاموجب، فتأمل

وقالت المعتزلة: إذا أكره على عين المأمور به، فالإتيان به لداعى الاكراه، لا لداعى الشرع، فلا يثاب عليه، فلا يصح التكليف به، بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه، فإنه أبلغ في إجابة داعى الشرع

قلنا: صحة التكليف بالضد يقتضي المقدورية، والقدرة على الشيء

قدرة على ضده

مفهوم الإكراه : هو حمل الغير و إجباره على ما لا يرضاه من قول أو فعل، ولا يختار مباشرته اذا خلى ونفسه ، كذا في " التلويح " و "التحرير" .

أنواعه : وهو على نوعين :

١ - ملج سالب لجوء المكره عليه وعوذه بما (بتخويف) يُفوّت (و يهلك) نفس المكره عليه أو عضواً منه .

٢ - وغير ملج ، وهو ما يكون بغير ما يفوّت النفس أو العضو كالإكراه بالحبس والضرب .

١ - الإكراه لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ، ولا بنقيضه ، مُطلقاً (سواء كان مُلجّاً أو غير مُلجج) ، معنى كلامه أن الإكراه لا يسقط التكليف بأداء الواجب أو بالاجتناب عن الحرام ، فبالإكراه على ترك الصلاة لا يصير تركها جائزاً ، ولا بالإكراه على شرب الخمر تسقط حرمتها ، وهذا هو المراد من (نقيض الفعل) فالإكراه على شربها لا يوجب سقوط حرمتها .

٢ - وقال جماعة من الأصوليين : الإكراه يمنع التكليف في الملجج دون غيره (غير ملجج)

٣ - وقالت المعتزلة : إن الإكراه الملجج يمنع التكليف بعين المكره عليه ، وبنقيضه (بالصلاة وتركها) وفي غير الملجج الإكراه يمنع التكليف بعين الفعل ، دون نقيضه .

والدليل لنا : أن الفعل المكره عليه (و نقيضه) ممكن الوقوع ، والفاعل متمكن وقادر عليه ، كيف لا يكون الفاعل متمكناً على ذلك الفعل : وهو يختار أخف المكروهين (من الفعل ونقيضه) فإن الأخف والأسهل للمكره هو الفعل المكره عليه ، دون نقيضه للحفاظ على نفسه أو عضوه أو حرمة وصحته .

ولذا (لأجل) أن الفاعل (في صورة الإكراه) متمكن وقادر على إيجاد الفعل المكره عليه ، وعدم إيجاده (لأنه يمنع مانع) قد يفترض على المكروه ما أكره عليه من الفعل ،

كالإكراه بالقتل (بقتل المكره) على شرب الخمر، فيجب على المكره شرب الخمر حتى لا يُقتل، فيأثم بترك الشرب، وقد تجرّم الفعل المكره عليه، كالإكراه على قتل مسلم ظلماً، فإن قتل المسلم ظلماً حرام، فيؤجر المكره على ترك قتل المسلم، كما يؤجر المكره في الإكراه على إجراء كلمة الكفر على اللسان، إذا كف عن إجرائها على اللسان، ولولم يكف لسانه عن إجراء كلمة الكفر لم يأثم؛ لأنه عمل بالرخصة، قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾.

دليل المفرقين بين الإكراه الملجئ وغيره

في المنع عن التكليف وعدمه

وقال المفضلون (المفرقون بين الإكراه الملجئ وغيره في المنع عن التكليف وعدمه): الفعل المكره عليه واجب الوقوع من المكره، و ضده ممتنع الوقوع منه، والتكليف بهما محال.

قلنا: لانسلم أن المكره عليه واجب بالذات و ضده ممتنع بالذات، بل الوجوب في الفعل، والامتناع في ضده قد يكونان بالشرع، كما في الإكراه بالقتل (قتل المسلم) والإكراه بشرب الخمر، فحرمة قتل المسلم و حرمة شرب الخمر شرعية. وقد يكونان بالعقل، فإن العاقل من شأنه أن يختار ما يراه أخف (من الفعل وتركه) والإيجاب والامتناع بالشرع أو العقل لا ينافي الاختار للفاعل، بل هو (كل واحد من الإيجاب والامتناع) مرجع لجانب الفعل أو الترك لا موجب لأحدهما، فتأمل، فإنه دقيق.

دليل المعتزلة القائلين بأن الملجئ مانع عن التكليف مطلقاً وغير الملجئ في عين ما أكره عليه فقط

وقالت المعتزلة: إذا أكره أحد بإكراه غير ملجئ على عين المأمور به كالصلاة، فالإتيان بالمأمور به (بعد الإكراه) إنما يكون لداعي الإكراه، فإن الإنسان يقدم دفاع نفسه على غيره، لا لداع الشرع، فلا إخلاص، لعدم الامتثال بحكم الشرع، فلا يثاب عليه (على ذلك الفعل المكره عليه) (فلا فائدة) فلا يصح التكليف به (حين الإكراه)

بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه، كترك الصلاة، إذا أكره بتركها، ولم يخف من المكروه، فجاء بالصلاة، فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع، أي الإتيان بالنقيض أكمل في إجابة داعي الشرع ورعاية حكم الشرع، وصبر المكروه على التعذيب في سبيل الله، فيثاب على هذا التقدير، فيصح به التكليف حين الإكراه.

قلنا في جواب استدلالهم: بأنهم اعترفوا بصحة التكليف بضد الفعل المكروه عليه، وصحة التكليف بالضد يقتضي كون الضد مقدوراً، والقدرة على الشيء (كالصلاة) قدرة على ضده وهو ترك الصلاة.

١٠: مسألة عدم الحرج في الدين لأشراً ولا عقلاً

لأحرج (في الدين) عقلاً أو شرعاً، وهو مشكك، فلهذا لم يجب شيء على الصبي العاقل، ولا على المعتوه البالغ، خلافاً لأبي زيد، ولم يجب قضاء الصلاة في الحيض والنفاس، دون الصوم، وشرعت العبادات في المرض قاعداً أو مضطجعا، وانتفي الإثم في الخطاء مجتهداً، وفي النسيان، وسقط أكل الصائم، وخفف في السفر، فشرعت الرباعية ركعتين، ومسح الخف إلى ثلاثة أيام، وثبتت الرخصة بالشرع قبل تحققه، ولو أقام قبل المدة صح إقامته، ولزمت أحكام الإقامة، ولو في المغازة؛ لأنه دفع لها، وبعدها لا، إلا فيما يصح فيه؛ لأنه رفع بعد تحققه

﴿ما جعل الله عليكم في الدين من حرج﴾ ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾ ﴿لا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها﴾ لأحرج (في الدين) عقلاً (كما يقول المعتزلة، فكلها فيه حرج عقلي لا يكون العبد مكلفاً به عندهم)، ولا شرعاً، كما هو عندنا، والدليل الآيات المذكورة قبل كلام المصنف، وهو (الحرج) كل مشكك أي يكون وجوده في أفراد متفاوتاً، فيصدق على بعض أفرادها على سبيل الزيادة، وعلى بعضها على سبيل القلة والضعف، فإن العاجز من كل وجه حرجه أشد وأقوى من حرج العاجز من بعض الوجوه، فتخفيف الأحكام يكون بقدر الحرج في كل ذي حرج،

- ١- فلهذا أي لأجل عدم الحرج في الدين شرعاً لم يجب شئ على الضيق العاقل ، ولا على المعتوه البالغ لضعف العقل والبدن في الأول ولضعف العقل فقط في الثاني .
- خلافاً لأبي زيد الذبوسي ، فإنه قال في "التقويم" فإننا لانسقط وجوب العبادات ، لأجل العتة احتياطاً .
- ٢- ولأجل رعاية الحرج لم يجب قضاء الصلاة في (حال) الحيض والتفاس ، دون الصوم ، أي يجب قضاء الصوم على الحائض والنفساء بعد طهرهما .
- ٣- ومن أجل ذلك شرعت العبادات (الصلوات) في المرض قاعداً أو مضطجعا (أو إيماء) .

٤- وانتفى الإثم في الخطأ اجتهداً (حال كونه مجتهداً) كما في القبلة .

٥- وانتفى الإثم في النسيان .

٦- وسقط أكل الصائم نسياناً .

٧- وخففت في السفر ، فشرعت الرباعية ركعتين .

٨- وزيدت مدة المسح في السفر إلى ثلاثة أيام وليالها .

٩- وثبتت الرخصة بالشروع في السفر قبل تحققه ووصول المسافر إلى نهاية السفر ، وتنام مدة السفر إلى ثلاثة أيام ، ولو أقام المسافر (نوى الإقامة) قبل المدة (قبل مدة السفر) صبح إقامته ، ولزمته أحكام الإقامة من التمام ، والمسح إلى يوم وليلة وغيرهما ، ولو كانت إقامته في المفازة التي لا بنيان فيها ، مع أن المفازة ليس بمحل الإقامة ، لأنه (صيرورته مقيماً) قبل المدة رفع للسفر قبل تحققه ، ورفع السفر بنية الإقامة رفع للرخصة التي كان سببها السفر ، وبعدها (بعد مدة السفر) لا يصح كونه مقيماً إلا فيما (في موضع) يصح فيه كونه مقيماً من مصر أو قرية ، لأنه (كونه مقيماً بعد مدة السفر) رفع للسفر بعد تحققه ، وتجدد الإقامة .

١١: مسألة أهلية العبد (ضد الحر) للتصرف وملك اليد
العبد أهل للتصرف ، وملك اليد عندنا ، خلافاً للشافعي

لنا : أنهما بأهلية التكلم والذمة، والأولى بالعقل، وهو لا يختل بالرق،
ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق

والثانية بأهلية الإيجاب عليه، والاستيجاب له، ولتحققهما خوطب
بحقوقه تعالى، ويصح إقراره بالحدود والقصاص، وإنما الحجر لحق
المولى، فإذا فك الحجر، ورفع المانع، لإثبات الأهلية، قالوا: لو كان
أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك ؛ لأن التصرف سبب له و(الملك)
مسبب عنه، واللازم باطل إجماعاً، وإذا لم يكن أهلاً للتصرف لم
يكن أهلاً لليد؛ لأن اليد إنما تستفاد بملك الرقبة، أو التصرف، وقد
انتفيا

قلنا : التخلف لمانع، لا لعدم المقتضى، ويجوز تعدد الأسباب لأهلية
التصرف

العبد أهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافاً للشافعى فعندنا يكون العبد أهلاً
للتصرف في الأموال ، ولما لكية الشيء بدءاً ، وعند الشافعى هو ليس بأهل للتصرف
ولما لكية اليد، ولكن يستفيد التصرف وملك اليد بإذن المولى.

والدليل لنا : أن أهلية التصرف وأهلية ملك اليد يكونان بأمرين :

الأول : بالأهلية للتكلم ، أي كون الإنسان أهلاً أن يتكلم في أموره وتصرفاته لأن
الكلام المعتبر يكون سبباً للحكم، كما في العقود، والثاني : بالذمة ، أي كون الإنسان أهلاً
للعهدة والذمة وصالحاً للخطاب بالأحكام.

والأولى : (أهلية التكلم) تكون بالعقل ، فإن العقل إذا كان سالماً عن الآفة يكون
صاحبه صالحاً للخطاب ، وهو (العقل) لا يختل (لا يأتى فيه خلل ونقصان) بالرق
ولذا (لعدم الخلل في عقله) كانت رواية الرقيق (العبد) ملزمة العمل للخلق، وقُبلت
أخباره في الديانات، مثل الهدايا، وطهارة الماء ونجاسته، وتقبل شهادته في هلال
رمضان ، والثانية (أهلية الذمة) تكون بأهلية الإيجاب عليه (والاستيجاب له) بأن
وجب عليه الحقوق ، ووجب حقه على غيره.

ولتحققهما (تحقق أهلية الإيجاب و أهلية الاستيجاب) في العبد خوطب بحقوقه تعالى من التوحيد والعبادة والصلاة والضوم، وبصغ إقراره بالحدود والقصاص، فإذا أقر العبد بما يوجب الحد، وجب عليه الحد، وإذا أقر بما يوجب القصاص، وجب عليه القصاص.

وإنما الحجر و المنع عن التصرفات المالية لحق المولى، وإذن المولى لتصرف من التصرفات فك حجره، ورفع لمانع تصرفه، ولا يكون في الإذن إثبات الأهلية للعبد، بل الرقة منعت ظهور الأهلية السابقة.

دليل الشافعية : قالوا: لو كان العبد (الرقيق) أهلاً للتصرف لكان أهلاً للملك؛ لأن التصرف سبب له (للملك) والمملك مستتب عن التصرف، ثم الملك يبيع التصرف في الشيء، كما أن التصرف يفيد الملك في البيع والشراء، لأن بين الشئ والمستتب استلزاماً. واللازم (كون العبد أهلاً للملك) باطل إجماعاً، فكونه أهلاً للتصرف (وهو المملوك) أيضاً باطل، وإذا لم يكن العبد أهلاً للتصرف لم يكن أهلاً لملك اليد أيضاً؛ لأن اليد على الشيء تستفاد بملك الرقة أو التصرف وقد انتفيا.

قلنا في جوابه: تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرف في العبد إنما يكون لمانع يمنع أهلية الملك، وهو كون رقبته مملوكة للسيد، لا لعدم المقتضى، أي ليس تخلف أهلية الملك عن أهلية التصرف لعدم ما يقتضي أهلية الملك وهو أهلية التصرف، معنى ليس سبب أهلية التصرف هو أهلية الملك، حتى تنتفي أهلية التصرف بانتفاء أهلية الملك (بل) ويحوز تعدد الأسباب لأهلية التصرف معنى لانسلّم أن ملك التصرف لا يستفاد إلا من ملك الرقة لجواز تعدد أسباب ملك التصرف.

١٢: مسألة تتفرع على مسألة أهلية العبد

لو أذن له المولى في نوع كان له التصرف مطلقاً، ويثبت يده على كسبه، كالمكاتب، وإنما ملك حجره، دون المكاتب؛ لأن فك حجره بلا عوض، فيكون كالهبة، بخلاف الكتابة، فهو كالبيع

لو أذن المولى له (لعبه) في نوع من التجارة (كتجارة الطعام) كان له التصرف مطلقاً، أي في جميع أنواع التجارة، وثبتت يده على جميع كسبه كالمكاتب، (والفرق بين الرقيق المأذون، والمكاتب أنه إنما يملك حجره (المأذون) دون حجر المكاتب، لأن فك حجر المأذون بلا عوض، فيكون كالهبة، بخلاف فك الحجر بالكتابة، فإنه (عقد الكتابة) في كونه بعوض كالبيع، فإن المولى يبيع المكاتب على نفسه، وثمنه بدل الكتابة.

١٢: مسألة أن الموت هادم لأساس التكليف

الموت هادم لأساس التكليف، فلا يبقى على ذمة الميت إلا ما كان متعلقاً بعين، كالودائع والغصوب أو بمال تركه كالديون، والوصايا، والتجهيز، ويقدم بالإجماع، فلا يصح الكفالة بما عليه بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأنها ضمت الذمة إلى الذمة في المطالبة، ولا مطالبة، فلا ضم، وعندهما تصح، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر، هما على، فصلى عليه، ولأن الميت لا يبرأ، ولذا يطالب به في الآخرة إجماعاً، ويصح التبرع بالأداء

والجواب أنه يحتمل العدة، وأن يكون أقراراً بكفالة سابقة، وفيه ما فيه، والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم لا يفتقر إلى بقاء الذمة، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له، فإن السقوط بالموت لضرورة فوت المحل، فيظهر في حق من عليه دون من له

الموت هادم لأساس التكليف، فلا يبقى على ذمة الميت (بعد الموت) غير ما كان متعلقاً بعين، كالودائع والغصوب، فإن للمودع ومالك المغصوب أن يأخذ المودع والمغصوب، كما كانا في حياته، وغير ما كان متعلقاً بمال تركه، كالديون والوصايا، والتجهيز، ويقدم التجهيز على الديون والوصايا بالإجماع.

فلا تصح الكفالة بما عليه من الدين بعد الموت عند أبي حنيفة؛ لأن الكفالة ضمت الذمة (ذمة الكفيل) إلى الذمة (ذمة المكفول عنه) في المطالبة، ولا مطالبة بعد الموت، فلا

ضمّ الذمة ولا كفالة بعده.

وعندهما (أبي يوسف ومحمد) تصخ الكفالة عن الميت، وبه قالت الأئمة الثلاثة، لحديث جابر "إن أبا قتادة قال: هما (الديناران) عليّ يا رسول الله، فصلني عليه" فكفل أبو قتادة عن الميت، ولأن الموت لا يبرئ الميت عن الدين، ولذا (لعدم برائته) يطالب بالدين في الآخرة إجماعاً، ويصخ التبرع للميت بالأداء عنه، أي بأداء الغير دينه عنه.

والجواب عنه أنه يحتمل عدّة الأداء، لا الكفالة، ويحتمل أن يكون إقراراً بكفالة سابقة، وفيه مافيه من تأيد الجواب الثاني قال في "تعليقه": فيه إشارة إلى مافي صحيح ابن حبان، فقال أبو قتادة: أنا أكفل به، أي بالوفاء على الكفالة السابقة، والمطالبة الأخروية باعتبار الإثم، أي إثم عدم إيصال الدين إلى صاحبه، لا تفتقر إلى بقاء ذمة الميت، وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له (الدين)، فإن سقوط الأداء بالموت بضرورة فوت المحل (محل فعل الأداء) فيظهر هذا السقوط في حق من عليه الدين، دون حق من له الدين، فيبقى الدين من جهة من له.

اللهم لك الحمد والفضل والكرم، ومنك التوفيق والحوّل والقوة بأن وفّقني باختتام شرح هذا الكتاب "المسلم" صعوبته، المعروف تعوبته، المشتغل على الإيجاز المخلّ، وعلى الإعجاز المذلّ، أعني "مسلم الثبوت" الذي ألهم الله المصنّف بتأليفه وبيان تأريخه.

قاله وكتبه

محمد أنور البدخشاني

بمنزله في كراتشي في ليلة الأربعاء

السادس من شهر شعبان ١٤٣٠ هـ

المحتويات

٥	مقدمة الشارح
٨	المنايع التي استقيت منها
٩	عملى فى هذا الشرح
١٠	خطبة الكتاب وشرح ألفاظها
٢١	قوله :أما بعد
٢٦	البرهان اللّمى والإثنى
٢٧	واضع علم أصول الفقه
٢٩	جمع الأصول إلى الفروع والمشروع إلى المعقول
٣١	اسم الكتاب "المسلم"
٣١	تاريخ تأليف الكتاب
٣٢	بيان أجزاء الكتاب
٣٣	المقدمة وأنواعها
٣٤	حد العلم وموضوعه وغايته
٣٦	تعريف "الأصل" لغة واصطلاحاً
٣٦	شرح المفردات
٣٨	مصادق "الأصول"
٣٩	المثال التطبيقى للاحتياج إلى الأدلة الإجمالية
٤٠	نسبة علم أصول الفقه إلى الفقه
٤١	التعريف الأول للفقه
٤٢	شرح التعريف
٤٤	التعريف الثانى للفقه

- ٥١ _____ التعرف الثالث للفقهاء
- ٥١ _____ التعرف الرابع للفقهاء والإشارة إلى رده
- ٥٢ _____ تعريف أصول الفقه لقباً
- ٥٧ _____ أسماء العلوم المدونة والكتب المؤلفة
- ٥٧ _____ اسم الجنس وعلم الجنس وعلم الشخص
- ٥٩ _____ موضوع علم أصول الفقه
- ٦٠ _____ أقوال المصنف بالنسبة حجية الإجماع والقياس
- ٦٢ _____ هل تكون الأحكام أيضاً داخلة في موضوع علم أصول الفقه؟
- ٦٤ _____ فائدة علم أصول الفقه وغايته
- ٦٥ _____ المقالة الأولى في المبادئ الكلامية
- ٦٥ _____ جعل المنطق جزءاً من الكلام
- ٦٦ _____ الجانب الضروري من المبادئ المنطقية
- ٦٧ _____ حكم النظر في الأدلة
- ٦٧ _____ المبدأ الثاني
- ٦٨ _____ والمبدأ الثالث
- ٦٩ _____ أنواع الكلى
- ٧٠ _____ شرح العبارة
- ٧٤ _____ قوله: فافهم أن هذا السائح. الخ
- ٧٤ _____ المبدأ الرابع في بيان المعرف وأنواعه
- ٧٥ _____ الإبرادات الواردة على التعرف
- ٧٥ _____ الإبرادات الثلاثة
- ٧٦ _____ أنواع المعرف وتعرفها
- ٧٧ _____ أنواع التعرف الحقيقي
- ٧٧ _____ الذاتي وتعرفه
- ٧٨ _____ تنمة بحث المعرف بإشكال الإمام الرازي

- المبدأ الخامس في تعريف الدليل ٨٠
- أنواع الدليل باعتبار الدلالة ٨١
- أجزاء الدليل ٨١
- تعريف القياس ٨٢
- الصور الخمس لإنتاج القياس ٨٣
- اعتراض ابن الهمام في "تحرير الأصول" ٨٥
- لإيراد آخر على اشتراط إيجاب الصغرى ٨٥
- تفصيل الجواب موقوف على مقدمة ٨٦
- بيان الشكل الثاني وشرائطه ٨٨
- الأمور التي تدل عليها عبارة المصنف ٨٨
- اعتراض ابن الحاجب على إنتاج الشكل الثاني ٨٩
- بيان الشكل الثالث وبيان شرائط إنتاجه ٩٠
- الصور الرابعة في بيان القياس الاستثنائي الاتصال ٩١
- الاعتراض على إنتاج رفع التالي رفع المقدم ٩٢
- شرح الجواب وحاصله ٩٣
- القياس الاستثنائي الانفصالي وأقسامه ٩٤
- المبدأ الأول من المبادئ الكلامية ٩٦
- الرد على عابدى السومنات ٩٦
- مسئلة إفادة النظر العلم ٩٦
- المذاهب في إفادة الدليل العلم ٩٩
- المقالة الثانية في المبادئ الفقهية ١٠٢
- الباب الأول في الحاكم (من هو؟) ١٠٣
- معاني حسن الأفعال وقبحها ١٠٣
- الفرق بين الماتر يدية والمعتزلة في كونها عقليين ١٠٤
- مذاهب المعتزلة والإمامية والكرامية والبراهمة

- ١٠٥ _____ في وجوب التكليف بمجرد العقل
- ١٠٥ _____ أنواع الحسن والقبح عند المعتزلة
- ١٠٦ _____ الإشكال على النوع الأول
- ١٠٧ _____ خلاصة الإشكال وحاصل الجواب
- ١٠٨ _____ اختلاف المعتزلة فيما يوجب الحسن والقبح في الأفعال
- ١٠٩ _____ قول بعض الحنفية أن الحسن والقبح العقليين قد يوجبان الحكم
- ١١٠ _____ حكم من لم تبلغه الدعوة هل يعاقب بعدم الإيمان
- ١١٠ _____ دليل الماتر يذم على أن الحسن والقبح يكونان لذات الفعل
- ١١٣ _____ دلائل الأشاعرة الخمسة على كونها شرعيين
- ١١٨ _____ فائدة في بيان المذاهب الخمسة في مسألة الاختيار
- ١٢٢ _____ شرح كلام المصنف
- ١٢٥ _____ أدلة المعتزلة على نفي شرعية الحسن والقبح في الأفعال
- ١٢٦ _____ أصل الجواب عن دليل المعتزلة
- ١٢٧ _____ بيان دليل المعتزلة على أسلوب لا يرد عليه
- ١٢٧ _____ الجواب الصحيح عن دليلهم
- ١٢٨ _____ دليلهم الثاني على كون الحسن والقبح عقليين
- ١٢٩ _____ الجواب من جانب الأشاعرة
- ١٢٩ _____ ذكر جواب صاحب "المواقف" عن دليل المعتزلة
- ١٣٠ _____ بيان ما يلزم على الأشاعرة من الإشكال
- ١٣٠ _____ ١. مسألة وجوب شكر المنعم عقلاً
- ١٣١ _____ رد المصنف استدلال المعتزلة بوجود ثلاثة
- ١٣٢ _____ دليل المعتزلة على وجوب شكر المنعم
- ١٣٣ _____ ذكر المعارضتين الواردتين على دليل المعتزلة
- ١٣٤ _____ ٢. مسألة قدم الحكم وحدوثه وعدم العلم ببعض الأحكام
- ١٣٦ _____ ماهو الأصل في الأفعال والأشياء قبل ورود الشرع وبعده

- أنواع الأفعال عند المعتزلة ١٣٧
- الجواب عما يرد على هذين القولين ١٣٨
- خلاصة الجواب ١٤٠
- التنبيه إلى تقسيم الفعل الحسن والفعل القبيح ١٤١
- ماذا يفيد الأمر المطلق: الحسن لعينه أو الحسن لغيره ١٤٢
- الباب الثاني في الحكم ١٤٤
- الأبحاث والإشكالات الأربعة على تعريف الحكم والجواب عنها ١٤٤
- الجواب عن إشكال ابن الهمام في "التحرير" ١٤٦
- جواب الإشكال عن قدم الخطاب وحدوث الحكم ١٤٧
- جواب إشكال يرد على كون الثلاثة كاشفة عن خطاب الله ١٤٩
- جواب إشكال الوارد على جعل الثلاثة كاشفة للكتاب ١٥٠
- بيان اعتراض آخر على تعريف الحكم ١٥٠
- شرح قيود التعريف وأقسام الحكم الفقهي ١٥١
- دفع التعارض عن كلام الأصوليين ١٥٣
- الإيراد على الجواب الثاني والجواب عنه ١٥٣
- خلاصة كلام السيد ١٥٥
- أقسام الحكم الوضعي والخطاب الوضعي ١٥٦
- المسائل المتعلقة بالأحكام العملية ١٥٧
- مسئلة الواجب (الفرض) الكفائي وإيهام المكلف ١٦٠
- أدلة القائلين بالوجوب على البعض ١٦١
- مسئلة الواجب المخير وإيهام في المكلف به ١٦٥
- الدليل على أن الواجب (في الواجب المخير) أمر واحد ١٦٧
- أدلة من قال أن الواجب (في الواجب المخير) هو الجميع ١٦٧
- أدلة القائلين بأن الوجوب (في الواجب المخير) واحد معين ١٧٠
- تقسيم وقت الواجب (المؤقت) ١٧٢

- ١٧٣ أنواع الوقت الواجب المؤقت
- ١٧٣ تعرف الظرف والرد على ابن الهمام
- ١٧٤ تعرف المعيار
- ١٧٥ مشكلة وقت أداء الواجب الموسع والمذاهب فيها
- ١٧٧ دليل المذهب الأول (الجمهور)
- ١٧٨ الدليل على بطلان مذهب القاضي أبي بكر الباقلاني
- ١٧٩ جواب آخر من جانب القاضي
- ١٧٩ دليل القاضي وأتباعه على مذهبهم
- ١٨٠ الجواب عن هذا التصحيح
- ١٨٢ مشكلة السببية في وقت الواجب الموسع والمذاهب فيها
- ١٨٤ مشكلة التفرع على أصل الحنفية
- ١٨٥ الاعتراض على الكلام المعدول إليه والجواب عنه
- ١٨٦ مشكلة نفس الوجوب ووجوب الأداء والفرق بينهما
- ١٨٧ انفصال نفس الوجوب عن وجوب الأداء
- ١٨٨ الإشكال على لغوية الخطاب وجوابه
- ١٨٩ الاعتراض من جانب بعض الحنفية والجواب عنه
- ١٨٩ مشكلة ثبوت نفس الوجوب بالطلب أو بالتسبب
- ١٩٠ الاعتراض على عدم الطلب في أصل الوجوب وجوابه
- ١٩١ الأصل الفقهي في هذا المقام
- ١٩٢ مسائل الأداء والإعادة والقضاء وتعرفها
- ١٩٣ أنواع ما يكون سبباً لترك الواجب
- ١٩٤ إطلاق الأداء والقضاء على غير الواجب
- ١٩٤ مشكلة تأخير الأداء مع ظن الموت أو اعتقاد انقضاء الوقت
- ١٩٥ الجواب عن جانب القاضي
- ١٩٦ شرط الجواز سلامة العاقبة لا العلم به

- ١٩٨ _____ مسألة وجوب القضاء هل هو بنص جديد أو بنص الأداء
- ١٩٨ _____ أنواع القضاء
- ٢٠٠ _____ الجواب المشهور عن دليل أكثر الأصوليين وكونه في غاية السقوط
- ٢٠١ _____ أساس مسألة اختلاف دليل الوجوب في الأداء والقضاء
- ٢٠١ _____ هدم هذا البناء من جانب المصنف
- ٢٠٢ _____ النقض على دليل الحنفية والجواب عنه
- ٢٠٣ _____ مسألة كون مقدمة الواجب واجباً والمذهب فيه
- ٢٠٤ _____ الاختلاف في مصداق مقدمة الواجب ما هو؟
- ٢٠٥ _____ سوال آخر على كون مقدمة الواجب واجبة
- ٢٠٦ _____ التفريع على أن مقدمة الواجب واجبة
- ٢٠٧ _____ مسألة أن وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده أو كراهته
- ٢٠٩ _____ هل النهي عن شيء يتضمن الأمر بضده؟
- ٢١١ _____ السؤال وجوابه
- ٢١٢ _____ القاعدة الأولى والثانية
- ٢١٤ _____ مسألة بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب
- ٢١٤ _____ مفهوم النسخ وأنواعه
- ٢١٦ _____ معاني لفظ (الجائز) الخمسة
- ٢١٧ _____ مسألة اجتماع الوجوب والحرمة في الجنس الواحد أو النوع الواحد
- ٢١٩ _____ تعيين محل النزاع
- ٢٢٠ _____ دليل الجمهور على جواز الاجتماع في الواحد النوعي
- ٢٢٠ _____ الإشكال على صحة الصلاة في الأرض المغصوبة والجواب عنه
- ٢٢١ _____ نقض صحة الصلاة في دار مغصوبة بعدم صحة صوم يوم النحر
- ٢٢٢ _____ ذكر جواب ابن الحاجب عن ذلك النقض ثم الرد عليه
- ٢٢٣ _____ إشارة المصنف إلى جواب آخر عن ذلك النقض
- ٢٢٤ _____ الدليل الثالث الضعيف للجمهور على جواز الاجتماع

- ٢٢٦ _____ مسألة جواز تحريم واحد غير معين من الأشياء المعلومة
- ٢٢٦ _____ أنواع تحريم أحد الأشياء المعلومة
- ٢٢٨ _____ مشكلة كون المندوب مأموراً به حقيقة والمذهبان فيها
- ٢٢٨ _____ أدلة الحنفية
- ٢٢٩ _____ أدلة المحققين فيها
- ٢٣٠ _____ مشكلة عدم كون المندوب سبباً للتكليف
- ٢٣١ _____ مشكلة ان المكروه كالمندوب في التكليف وعدمه
- ٢٣١ _____ شرح الإلغاز
- ٢٣٢ _____ مشكلة كون الإباحة حكماً شرعياً ومسائلها الأربع
- ٢٣٣ _____ مشكلة عدم جنسية المباح للواجب
- ٢٣٤ _____ مشكلة عدم وجوب المباح والرد على من قال لوجوبه
- ٢٣٧ _____ مشكلة صيرورة المباح واجباً ولزوم النفل بالشروع
- ٢٣٧ _____ مشكلة العزيمة والرخصة وتعرفهما
- ٢٣٨ _____ أنواع الرخصة وحكمها
- ٢٣٩ _____ المسائل المتفرعة على أنواع الرخصة
- ٢٤١ _____ مشكلة عقلية الصحة وشرعيتها في العبادات
- ٢٤٢ _____ مفهوم الغاية عند الفقهاء
- ٢٤٥ _____ الباب الثالث في المحكوم فيه وهو فعل المكلف
- ٢٤٥ _____ مشكلة في عدم جواز التكليف بالمتنع (بأنواعه الأربعة)
- ٢٤٦ _____ دليل الماتر يدية ومحققى الأشاعرة
- ٢٤٧ _____ وجه منع التكليف بالمحال في الحقيقة
- ٢٤٧ _____ إشكالات بعض الأفاضل، والجواب عنها
- ٢٤٨ _____ جواب المصنف عنها إجمالاً وتفصيلاً
- ٢٥٠ _____ ادلة القائلين بجواز التكليف بالمتنع وقوعه
- ٢٥٢ _____ مشكلة كون القدرة مقارنة مع الفعل وكون أفعال العباد مخلوقة

- ٢٥٣ _____ جواب المصنف عما أُلزموا على الأشعرى
- ٢٥٣ _____ الدليل الثانى للأشاعرة على جواز التكليف بالممتنع
- ٢٥٤ _____ نقل جوابان آخران والرد عليهما
- ٢٥٥ _____ مشكلة تكليف الكافر بالفروع
- ٢٥٦ _____ الاختلاف فى أن الكافر هل مكلف باعتقاد الفروع أم لا؟
- ٢٥٧ _____ أدلة من ينفى تكليف الكافر بالفروع
- ٢٥٩ _____ أدلة مثبتة تكليف الكافر بالفروع
- ٢٦٠ _____ مشكلة ان التكليف يكون بالفعل أو به وبعدمه
- ٢٦٢ _____ التعريف الصحيح للقدرة
- ٢٦٣ _____ دليل المعتزلة على أن التكليف يكون فى الفعل وعدمه ورده
- ٢٦٣ _____ مشكلة أن التكليف يكون قبل الفعل أو معه
- ٢٦٥ _____ تعيين محل النزاع وذكرنا ويل قول الأشعرى ثم الرد عليه
- ٢٦٥ _____ دليل الأشاعرة على بقاء التكليف حال حدوث الفعل
- ٢٦٦ _____ مشكلة اختلاف الأشعرى والماترىدى فى كون القدرة قبل الفعل أو معه؟
- ٢٦٧ _____ دلائل الماترىدى على كون القدرة قبل الفعل
- ٢٦٨ _____ جواب الأشاعرة عن دليلنا الثانى
- ٢٦٩ _____ دلائل الأشاعرة على كون القدرة مع الفعل لا قبله
- ٢٦٩ _____ أجوبة المصنف عنها
- ٢٧٠ _____ المسائل المتفرعة على كون القدرة قبل الفعل أو معه
- ٢٧١ _____ مشكلة تقسيم القدرة إلى الممكنة والميسرة وتعريفها
- ٢٧٣ _____ رد المصنف على صاحب التحريم
- ٢٧٥ _____ مشكلة عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء
- ٢٧٧ _____ الباب الرابع فى المحكوم عليه وهو المكلف
- ٢٧٧ _____ مشكلة شرط التكليف فهم المكلف الخطاب
- ٢٧٩ _____ ذكر الاستدلال الضعيف ثم الرد عليه

- ٢٨٠ _____ الاستدلال على عدم شرطية فهم الخطاب للتكليف
- ٢٨٢ _____ مشكلة تكليف المعدومين حين نزول التكليف
- ٢٨٤ _____ دليل القائلين بامتناع تكليف المعدوم
- ٢٨٧ _____ مشكلة التكليف بالفعل الممكن انتفى شرط وقوعه عند الأمر
- ٢٨٩ _____ دليل الجمهور على جواز التكليف بالفعل الذى علم الأمر انتفاء
- ٢٨٩ _____ دليل المعتزلة على عدم جواز التكليف بذلك الفعل
- ٢٩٠ _____ مشكلة صحة إسلام الصبي العاقل
- ٢٩١ _____ مشكلة اشتراط العقل للتكليف
- ٢٩٤ _____ مشكلة الأهلية وأنواعها وحكم كل نوع منها
- ٢٩٩ _____ مشكلة شمول رخصة السفر سفر المعصية أيضاً
- ٢٩٩ _____ دليل الحنفية
- ٣٠٠ _____ ودليل الأئمة الثلاثة
- ٣٠١ _____ مشكلة جواز المؤاخذه بالخطاء فى الدنيا عقلاً
- ٣٠٢ _____ مشكلة الإكراه وأقسامه وحكم كل واحد منها
- ٣٠٤ _____ دليل المفرقين بين الإكراه الملجئ وغيره فى المنع عن التكليف
- ٣٠٥ _____ مشكلة عدم الحرج فى الدين، لا شرعاً ولا عقلاً
- ٣٠٦ _____ مشكلة أهلية العبد (ضد الحر) للتصرف وملك اليد
- ٣٠٨ _____ مشكلة تنفرع على مشكلة أهلية العبد
- ٣٠٩ _____ مشكلة أن الموت هادم لأساس التكليف

المحتويات..... ٣١١